مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

سلسلة قضايا الإصلاح ٧

نحو تطوير التشريع الإسلامي



عبد الله النعيم

ترجمة وتقديم

حسين أحمد أمين

نحو تطوير التشريع الإسلامي

عبد الله أحمد النعيم

ترجمة وتقديم:

حسين أحمد أمين

الطبعة الثانية

الكتاب: **نحو تطوير التشريع الإسلامي**
عبد الله أحمد النعيم
الطبعة الثانية ٢٠٠٦
ترجمة وتقديم : حسين أحمد أمين
سلسلة: قضايا الإصلاح ٧
الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ ش رستم، جاردن سيتي، القاهرة
ت: ٧٩٥١١١٢(+٢٠٢) فاكس: ٧٩٢١٩١٣(+٢٠٢)
العنوان البريدي: ص.ب:١١٧ مجلس الشعب، القاهرة
البريد الالكتروني: info@cihrs.org
الموقع الالكتروني : www.cihrs.org
غلاف واخراج: أيمن حسين

رقم الإيداع:
الترقيم الدولي:



نشر هذا الكتاب بمساعدة من المفوضية الأوروبية والآراء الواردة فيه لا تعبر بالضرورة عن الرأي الرسمي للمفوضية أو رأي مركز القاهرة

اقرأ وربك الأكرم
الذي علم بالقلم
علم الإنسان ما لم يعلم
سورة العلق ٣–٥

لا أحد من الكمال بحيث يؤتمن
على حريات الآخرين
محمود محمد طه



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسـان هو هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي، ويلتزم المركز في ذلك بكافة المواثيق والعهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسـان.
يسـعى المركـز لتحقيق هذا الهدف عـن طريق الانشـطة والاعمال البحثية والعلمية والفكرية، بما في ذلك البحوث التجريبية والانشطة التعليمية.
يتبنـى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليميـة، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقـد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقـات الدراسية. ويقـدم خدماته للدارسـين في مجال حقوق الانسان .
لا ينخرط المركز في أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية او دوليـة تؤثر علـى نزاهة انشطته، ويتعـاون مع الجميع من هذا المنطلق.

منسق البرامج		المستشار الأكاديمي
معتز الفجيري		محمد السيد سعيد
	مدير المركز	
	بهي الدين حسن	

إهداء

إلى "أبويا" أحمد النعيم الذي حاولت
دائما أن أكون الابن الذي أراد.
وإلى أستاذي محمود محمد طه الذي كان
شعاره دائما الحرية لنا ولسوانا.

عبد الله أحمد النعيم



المحتويات

تقديم المؤلف

للطبعة الثانية من الكتاب

حتمية علمانية الدولة لإمكانية التدين في المجتمع

يعالج هــذا الكتاب قضية الإصلاح الإسلامي من منظــور مفهوم تطوير التشريع الذي ابتدعه وأسس له الأستاذ محمود محمد طه. وأنا كأحد تلاميذه ما زلت على قناعة كاملة أنه لا بديل لهذا المنهج، كما تأكد لي ذلك خلال عشرين عاما من البحث العلمي حول هذه المسألـــة في جميع أنحاء العالم الإسلامي منذ هجرتي من السودان بعد استشهاد الأستاذ محمود في يناير عام ١٩٨٥.

إلا أن هذه الدعوة لتطويـــر التشريع الإسلامي إنما هى لإصلاح فهم المسلمين للإسلام والتزامهـــم بقيمه العليا، حتى يكون قـــوة خلّاقة ومبدعة في حيـــاة كل مسلم ومسلمة، وليســـت من أجل فرض أحكام الشريعة من خـــلال مؤسسات الدولة. فحسب فهمي لدعوة الأستاذ محمود محمد طه، فالمطلوب هو التجديد الإسلامي في عقول وقلوب المسلمين وفي سلوكهم اليومي وتجربتهم المعاشة.

فإذا تم ذلك، فلا داعي لوصف الدولة بأنها "إسلامية" ولا الزعم بأن القانون الذي تطبقه الدولة "شريعـــة إسلامية". وإذا لم يتم تجديد حيوية وفعاليـــة الإسلام في عقول وقلوب المسلمـــين، فلا جدوى من الزعم بأن الدولة القائمة عليهم هى دولة إسلامية تدعي تطبيق الشريعة الإسلامية. وحقيقة الأمر أن مزاعم الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة هى الدليل القاطع بأن المسلمين ليسوا على الإسلام وأن الشريعة ليست هى أساس حياتهم اليومية، كما ينبغي أن تكون.

وفي هذه المقدمة للطبعة الثانية لهذا الكتاب أود أن أقدم لأطروحة أخرى، وأنا أعالجها الآن في كتـــاب جديد أقوم بإعـــداده للنشر ليس باللـغة العربيـــة فحسب، وإنما كذلك في ترجمات ستصدر في عدد من لغات المجتمعات الإسلامية في إندونيسيا والهند والباكستان

وإيران وبنجلاديش وكذلك بالفرنسية والروسية.

وغايتي من الحرص على النشر بتلك اللغات هى تقديم هذه الأطروحة للنقاش الشعبي الواسع النطاق حول الضرورة الحتمية لعلمانية الدولة من منظور إسلامي. وبالتحديد فإني أقول إن الدولة لا يمكن أن تكون إسلامية رغم أي ادعاء أو زعم بذلك. وبعبارة أخرى فإني أقول إن مزاعم الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة الإسلامية من خلال مؤسسات الدولة التشريعية والقضائية والإدارية هو مفهوم متناقض في جوهره ويخالف طبيعة الشريعة الإسلامية نفسها.

فمفهوم الدولة الإسلامية إنما يقوم على مفهوم الدولة الأوروبية التي فرضها الاستعمار على جميع المجتمعات الإسلامية ومفهوم القانون الأوروبي كذلك على غير ما كانت عليه طبيعة الدولة على مدى التاريخ الإسلامي منذ خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وحتى انهيار الإمبراطورية العثمانية في الشرق الأوسط ونهاية الحكم الإسلامي في الهند على أيدي الاستعمار البريطاني. فأحكام الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تقنن وتطبق بواسطة الدولة على الإطلاق، لأنها تفقد طبيعتها الإسلامية الدينية بمجرد تحولها إلى تشريع رسمي للدولة.. فإلزامية ونفاذ القانون دائما تقوم على الإرادة السياسية للدولة، وليس الإسلام كدين. فمن ناحية، فإن الأطروحة التي أقدم لها هنا إنما تؤكد الحقيقة الموضوعية؛ وهى أن الدولة لا يمكن أن تكون إسلامية وأن أحكام الشريعة الإسلامية تفقد طبيعتها الدينية بمجرد تقنينها في صورة قانون تنفذه أجهزة الدولة بصورة إلزامية كما ينبغي لكل قانون.

إلا أن الأساس الأقوى عندي لهذه الأطروحة هو أن الإقرار العلني والواضح بعلمانية الدولة ضروري لإمكانية التزام المسلمين بأحكام الشريعة الإسلامية كما ينبغي أن يكون، ذلك من منطلق العقيدة الدينية وليس خوفا من أجهزة الدولة أو طمعا في عَرَض الدنيا. وبالتحديد فإني أقول بضرورة الإقرار بالأمر الواقع على مدى التاريخ الإسلامي وهو أن الدولة كانت دائما علمانية رغم تقصيرها في ذلك، ولا يمكن أن تكون إسلامية. وهو أمر لازم لتحقيق التزام المسلمين بأحكام الشريعة الإسلامية، كما يعتقدون فيها على أساس الحرية والمسئولية الدينية تماما. فأنا لا أدعو لعلمانية الدولة كمفهوم أوروبي مستحدث على المجتمعات الإسلامية، وإنما كواقع تاريخي يوافق طبيعة الشريعة الإسلامية نفسها ويحقق أهدافها أكثر مما يمكن أن يكون تحت أي نظام للحكم يدعي صفة الدولة الإسلامية.

فالدولة هى علمانية في المملكة العربية السعودية، كما هى في إيران والباكتسان، كما هى كذلك في السودان. والقانون الذي تطبقه هذه الدول هو قانون علماني قائم على الإرادة السياسية للدول، حتى عندما يستمد بعض أحكامه من الفقه الإسلامي، وهو بالضرورة رأي وفهم بشري للشريعة الإسلامية، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك.

إلا أن هذه وغيرها من الدول القائمة على المجتمعات الإسلامية هى علمانية بمعنى أنها غير إسلامية، لكنها مقصرة للغايــة في تحقيق المعنى الإيجابي للعلمانية كما سأوضح فيما يلي. العلمانية لا تعني معاداة الدين أو إقصائه عن الحياة العامة ولا عن السياسة. فالدين له دوره المركزي والمؤثر في جميع المجتمعات الإنسانية، بما في ذلك المجتمعات الغربية، كما لا يمكن الفصل بين الدين والسياسة لأن المعتقدات الدينية تؤثر على السلوك والقرارات السياسية لدى كل معتقد في أي دين. ولكن العلمانية على التحقيق تعني الفصل بين الدين والدولة، رغم استمرارية العلاقة العضوية بين الدين والسياسة.

وهذا القول يعني التمييز بين الدولة والسياسة. فالدولة هى في المؤسسات التي تحمي الأمن وترعى حقوق ومصالح المواطنين في استمرارية تتجاوز التغيرات السياسية العابرة. والسياســة هى نتاج عمل الأحزاب والجماعات التــي تسعى إلى السلطة لتنفذ سياساتها. فمؤسسات القضاء والخدمة المدنية والصحة والتعليم والعلاقات الخارجية هى في جانب الدولة؛ بينمــا تكون الحكومة القائمة في الوقت المحدد هى نتاج السياسة. وهذا التمييز دقيــق ويحتاج للمثابرة المتصلة للحفــاظ عليه في الممارسة العمليــة. ذلك أن كل من يستــولي على السلطة، سواء أكان ذلك بوسائل ديمقراطيــة أو قهرية، إنما يسعى لتسخير أجهزة الدولة لتحقيق رؤيته هو في مسار عمل تلك المؤسسات.

والمسألــة التــي أعالجها في الأطروحة التي أقدم لها هنا هــى كيف ندعم حق التدين في المجتمــع بمعارضة النفاذ القسري للأحــكام الدينية من خلال مؤسسات الدولة؟ وهذا القــول لا يعنــي تهميش الدين، وإنما يعنــي دعم وتصعيــد دوره في المجتمع من خلال الالتزام الشخصي بقيم ومبادئ الدين، وانعكاس ذلك من خلال الحياة العامة، بما في ذلك السياسة.

وتأسيسا على هذه الرؤية الواضحة لحقيقة علمانية الدولة فإني أدعو إلى تدعيم ونفاذ حيــاد الدولة تجاه الدين بحيث تنأى مؤسسات الدولة عــن محاباة أو معاداة أي مبادئ دينيــة، فلا عــداء ولا مناصرة لأي معتقدات ذاتية، دينية كانــت أم غير دينية. وغاية هذا المبــدأ الأساسي هو حقا مناصرة وتحقيق حرية الاعتقاد والسلوك الديني والمعتقدي لدى جميع المواطنين على التساوي، المسلمين منهم وغير المسلمين.

وتأكيد مبــدأ الحياد الديني للدولة هو الغائب اليوم كمــا كان في تاريخ المجتمعات الإسلامية. فالقول السابــق بعلمانية الدولة على مدى التاريخ الإسلامي هو إقرار لحقيقة استحالة الدولة الدينيــة، إلا أن الدولة القائمة على المجتمعات الإسلامية كانت ولا تزال تمارســ الانحياز لفهم القائمين على السلطة للإســلام وللشريعة الإسلامية. فأنا لا أقول بــأن الدولة القائمة على المجتمعات الإسلامية كانت دائمــا علمانية بالمفهوم الصحيح لهذا المبدأ، وإنما أعني أن ادعاء القائمين على أمر الدولة بأنها إسلامية هو زعم باطل في

الواقع وغير منطقي في جوهره. وبما أن انحياز الدولة دينيا إنما هو انحياز لفهم القائمين عليها لفهمهم للإسلام وللشريعة الإسلامية، فإنه بالضرورة يعني حرمان عامة المسلمين من اتباع معتقداتهم الدينية في حرية كاملة عن هيمنة الدولة.

ويمكن التمثيل لهذه النقطة بحالة المسلمين الشيعة في المملكة العربية السعودية وحالة المسلمين غير الشيعة في إيران اليوم. فبحكم أن الدولة السعودية تفرض قهرا الفهم الوهابي للمذهب الحنبلي، إنما يعني بالضرورة انتهاك حرية الاعتقاد الديني لدى المسلمين الشيعة، بل وعامة المسلمين في تلك البلاد الذين لا يقبلون ذلك الفهم الوهابي.

وكذلك فإن فرض الدولة القائمة في إيران اليوم لفهم القائمين عليها للمذهب الجعفري (الإمامي) إنما هو بالضرورة انتهاك لحرية الاعتقاد الديني لدى كل من يخالفهم سواء أكانوا من الشيعة أم أهل السنة. وهذه النماذج هى للتمثيل لحقيقة الحال، ولكنها تنسحب على جميع الدول القائمة على المجتمعات الإسلامية التي تنحاز لفهم القائمين عليها للإسلام وللشريعة الإسلامية، حتى إذا كانوا على نفس المذهب السني أو الشيعي الذي تتبعه غالبية السكان. فحرصي على حق كل إنسان أن يعيش وفق معتقداته الدينية هو أساس قولي بأني أدعو للعلمانية من منظور إسلامي.

ولبيان استحالة الدولة الإسلامية بإيجاز هنا ريثما يأتي تفصيل أكثر في الكتاب القادم تلزم الإشارة لأساس وجوهر مزاعم الدولة الإسلامية تاريخيا وفي الوقت الراهن.

فقد كان الخطاب السياسي في المجتمعات الإسلامية ولا يزال يقوم على مرجعية دولة المدينة على عهد النبي عليه الصلاة والسلام، وعلى عهد الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم لدى عامة المسلمين، أو مرجعية الإمامة لدى الشيعة.

وأول ما يجب إقراره هنا أن دولة النبي عليه الصلاة والسلام كانت استثنائية بصورة لا يمكن تكرارها في أي مجتمع إسلامي بعد انتقال النبي للرفيق الأعلى. فدولة قائم علي أمرها النبي صلى الله عليه وسلم وهو المعصوم والمتلقي للوحي الذي لم ينقطع حتى وفاته لا يمكن أن تُقارن بأي دولة أخرى ابتداء من خلافة أبا بكر رضى الله عنه.

فإذا نظرنا إلى خلافة أبا بكر والخلفاء الراشدين من بعده فإنها لم تكن دولة إسلامية لسبب بسيط وهو أن الدولة كمؤسسة سياسية لا يمكنها الاعتقاد الديني وإنما يقع الوصف بأنها إسلامية على عقيدة القائمين على أمر الدولة. وبما أن تلك العقيدة وما يقوم عليها من أحكام وسياسات هى تتعلق بالضرورة بصاحب العقيدة بصورة ذاتية، فإنها لا تنسحب على الدولة نفسها. فإذا أخذنا مثلا مسألة ما يسمى بحروب الردة، فإن ذلك كان منذ الوهلة الأولى لاعتقاد أبي بكر بذلك، وليس لأنه كان حقيقة موضوعية مقبولة لدى جميع الصحابة في ذلك الوقت. وكما هو معروف لدى عامة المسلمين، فقد خالف كبار الصحابة مثل عمر وعلي رضي الله عنهما رأي أبي بكر ثم اتبعوه لأنه كان الخليفة والأمير

وكذلك تفاديا للنتائج السياسية لخروج جماعة من المسلمين على الدولة.

وأنـــا لا أقول بأن أبا بكر رضي الله عنـــه كان محقا أو مخطئا من الناحية الدينية لأن ذلـــك لا ينبغي لي أبدا، خصوصا في حق كبار الصحابة. وإنما أقول بأنه يجب علينا اليوم أن نفهـــم أن جوهر القضية كانت سياســـية وليست دينية، وأنا في ذلك أوافق رأي أبي بكر مـــع خالص احترامي ومحبتـــي لكبار الصحابة الذين خالفوه الـــرأي في بداية الأمر. فإذا وضعت المسألة في ذلك الإطار السياسي فمن الواضح أن أبا بكر رضي الله عنه كان محقا في ضـــرورة المحافظة على سلامة ووحدة الدولة كمؤسسة سياسية لحماية أمن واستقرار المجتمـــع. وليس في هذا القول مغالطة لأن لكل إنسان حرية الاعتقاد الديني، بما في ذلك حرية مخالفة أي رأي ديني آخر. وليس في قولي مغالطة في أن الرأي بضرورة الحفاظ على سلامة ووحدة الدولة- يمكن أن يقوم على أساس عقيدة دينية لدى بعض الناس.

وإنما تأتي الأهميـــة القصوى لوضع المسألة في إطار سياسي وليس ديني من مخاطر وضعها في إطار ديني، مما يجعل الخلاف السياسي هو خلاف ديني. فإذا وضعت أي مسألة في إطـــار سياسي، فيمكن المعارضة والعمل السياسي في ذلك المجال، بدلا من تبادل تهم الكفـــر والزندقة والتي تنتهي بالضرورة إلى قمع الرأي المعارض. وتظهر أهمية هذا التمييز مـــن تاريخ المجتمعات المسلمة نفسها، ابتداء بما يسمى بالفتنة الكبرى والحروب الأهلية الأخـــرى، ومن أحداث مـــا يسمى بالمحنة التي ابتدعها الخليفـــة العباسي المأمون، لقمع المعارضة السياسية من خلال إرهاب وتعذيب كبار علماء المسلمين أمثال أحمد بن حنبل. وتظهـــر أهمية التمييـــز بين الاختلاف السياسي والعقيدة الدينيـــة كذلك على عهد الدولة الفاطميـــة في مصر وكل الدول التي زعمت قدسية الإسلام على مدى التاريخ وحتى اليوم، حيث اتخذ الإسلام وسيلة لكبت المعارضة السياسية.

فإذا نظرنا في حالة المجتمعـــات الإسلامية المعاصرة، فإن خطورة ذلك التلبيس إنما تبدأ من الإصرار على إضفاء صفة "الإسلامية" على الخطاب السياسي من حيث هو وجعل تاريـــخ المجتمعات الإسلاميـــة الأولى المرجعية الأساسية للعمـــل السياسي اليوم، رغم الاختـــلاف الجوهري في طبيعة الدولة نفسها وممارساتها للسيادة القطرية، والتي لا يمكن أن تكون إسلامية بحال من الأحوال. فمهما كان الرأي حول أحداث ذلك التاريخ البعيد، فإن ذلك لا يفيد في واقع المجتمعات الإسلامية المعاصرة التي تعيش الآن تحت نموذج الدولة الأوروبيـــة وتخضع للطبيعة الأوروبية للأنظمة القانونية السائدة في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

والمقصـــود بنموذج الدولة الأوروبية هنا هو سيادة المفهـــوم الأوربي للدولة القطرية التي تهيمن علـــى جميع مناشط الحياة السياسيـــة والاقتصادية والاجتماعية في حدود جغرافيـــة محددة وعلى عموم ســـكان القطر الذين تجمعهم صفـــة المواطنة وليس وحدة

المعتقــد الديني. فالمصري هو كذلك لأنه مواطن القطر المصري بحدوده السياسية القائمة على أساس القانون الدولي، والسوري كذلك والمغربي والإندونيسي والباكستاني، وليس لأن أي منهم مسلم.

فــإذا جعلنا الإسلام هو أســاس المواطنة في أي بلد لما أمكن تعريف وتحديد ما يعني ذلك بصورة تمكن من تحقيق الأمن والاستقرار والتنمية؛ ذلك لأن المسلمين لا يتفقون على عقيدة موحدة يمكن أن تكون أساسا موضوعيا للإدارة والقضاء والتنمية الاقتصادية. ولكن يمكن لمواطني البلد الواحد الاتفاق على تعريف وتحديد موضوعي للمواطنة في ذلك البلد، مع استمرارية خلافاتهم السياسية وعلاقاتهم الاجتماعية. وبعبارة أخرى، إذا جعلنا الدين هو أســاس المواطنة فسيتبع بالضرورة أن يفرض القائمون على الدولة عقيدتهم الخاصة على عامة المواطنين أو ينفرط عقد الأمن والنظام العام وينهار أمر القضاء والتنمية.

رغــم أن هذا القول شائع في تجــارب المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ وفي كل مكان اليــوم، إلا أنه لا يزال أمــر صعب في الممارسة اليومية لدى المسلمين خاصة. فأنا لا أزعم ولا يهمنــي أن أكون أول من يقــول بهذا الرأي أو ذاك، وإنما يهمني أن أساهم في تحقيق ما أراه حقــا من خلال بيان أو تكرار بيان بطلان مزاعم الدولة الإسلامية. ومن أجل ذلك فإني أدعــو إلى الانصراف الشامل لما يسمى بالخطــاب السياسي الإسلامي، الذي يقبل إمكانية الدولة الإسلاميــة. وهذا الخطاب هو وهم سائد ليس فقط في مواقف وممارسات ما يسمى بالحركات الإسلامية، بل كذلك في سياسات الحكومات القائمة على المجتمعات الإسلامية، وحتى لدى من يسمون بالعلمانيين من المثقفين أو حركات المعارضة السياسية.

والخطوة الأولى في مسار التصحيح هى أن نرفض وبصورة مبدئية وعلمية أي إمكانية للخطــاب السياسي الإسلامي، سواء إن كان ذلك مــن دعاته أو معارضيه. فليكن الأمر هو الخطاب السياسي العام في المجتمع المعين القائم على صفة المواطنة بصورة موضوعية وقابلــة للتحديد العلمي، وليس على أساس العقيدة الدينية والتي هى بالضرورة مسألة ذاتية بحتة لا تتحقق إلا في السلوك الشخصي للفرد المؤمن، رجل كان أو امرأة.

وبعبارة أخرى، فإني أقول إن وهم صفة الإسلامية إنما هو في عقول وقلوب عموم المسلمين، سواء كانوا في صفوف ما يسمى بالأحزاب والجماعات الإسلامية أو معارضيهم.

وكذلك أقول بأن هذا الوهم قائم في سياسات وسلوك الحكومات القائمة التي تنافس ما يسمــى بالجماعات الإسلامية في ادعاء تلــك الصفة المزعومة، بدلا من العمل وفق الرؤية السياسية الواضحة لحقيقة الخلاف حول السلطة والموارد والخدمات وغير ذلك من قضايا الحكم والسياسة العامة.

ومــن الواضح عندي كذلــك أن السبب الحقيقي وراء استمرار وهــم الخطاب السياسي الإسلامي لدى مؤيديه ومعارضيه معا هو الغرض والحرص على السلطة والجاه والمصالح

الاقتصاديـــة والنفوذ الديني. فإنما هو هـــذا الغرض والحرص الذي يدفع قيادات ما يسمى بالإسلام السياســـي إلى اتخاذ هذا الخطاب الوهمي، كما هو الذي يدفع الحكومات القائمة علـــى المزايدة على نفس الخطاب بادعائه لنفسهـــا. والمحزن حقا عن غالبية من يسمون بالعلمانيـــين أنهم يجهلون حقائق التراث الإسلامي أو يخافون من تبعات الموقف المبدئي الواضح.

وحقيقة الأمر التي تضيع بين هذا وذاك من طلاب السلطة أو الساعين إلى المحافظة على سلطتهـــم أن المصلحة الحقيقية للمسلمين ومجتمعاتهم هى في إرساء قواعد الديمقراطية والحكـــم الدستـــوري وحماية حقوق الإنسان، بـــلا تمييز على أساس الديـــن أو الجنس أو العنصر أو اللغة.

وهـــذه الحقيقـــة التي لا مفر من الإقرار بهـــا ومواجهة تبعاتها هـــى أن طبيعة الدولة المعاصرة والعلاقـــات الدولية في مرحلة ما بعد الاستعمـــار تتطلب تحقيق الديمقراطية والحكـــم الدستوري وحماية حقوق الإنسان. وتفاديا للبس هنا فالقول بهذه الثلاثية ليس تكـــرارا لنفس المعنى. فالديمقراطية لا تعني فقط حكم الأغلبية وإنما اشتراط أن يكون ذلك وفقـــا لمبادئ الحكم الدستوري، وذلك يقتضي كذلـــك حماية حقوق الإنسان. فهذه المبادئ الثلاثـــة متداخلة وتدعم بعضها بعضا، لكنها ليست متطابقة تماما بحيث يكفي أي واحد منهما عن الآخرين.

وهذه الثلاثية يجب أن تقوم على ثقافة وتطّبع عميق الجذور حتى يمكن تحقيقها على نطاق الحياة السياسية والاجتماعية العامة. ولضرورة هذا التأسيس العميق للديمقراطية والحكم الدستوري وحماية حقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، فإني أسعى في هـــذا الكتاب الراهن إلى معالجة القضايا من منظور ديني وثقافي إسلامي، وهو يختلف عـــن الخطاب السياســـي الإسلامي الذي أدعو إلى إقصائه عن الحيـــاة العامة للمجتمعات الإسلاميـــة المعاصرة. فبما إن الإسلام هو حقيقة قائمـــة في أعماق المسلمين وهو الإطار والمـــدار الأخلاقي والقيمي الذي نشأ عليه الأطفال ويعيشون به طوال حياتهم، فإن تحقيق مبـــادئ الديمقراطية والحكم الدستوري وحماية حقوق الإنسان يتطلب التأسيس الإسلامي. وهذا غير الخطاب الإسلامي السياسي الذي يهدف إلى إقامة ما يسمى بالدولة الإسلامية أو على الأقل يقبل ذلك الاحتمال.

ولتوضيـــح هذه المسألة بإيجاز هنا فإني أدعو إلى إقصاء الخطاب السياسي الإسلامي، الـــذي يستهدف إقامة مـــا يسمى بالدولة الإسلامية أو يقبل ذلـــك الاحتمال، حتى لو كان في معارضتـــه لتلك الدعاوى، إلا أن هـــذا الإقصاء لن يتحقق بمجـــرد التحريم الدستوري أو القانـــوني للأحـــزاب والجماعات الداعية إلى زعم الدولة الإسلاميـــة أو تطبيق الشريعة بواسطة أجهزة الدولة. فكما يظهر جليا من تجربة تركيا لأكثر من ثمانين عاما، فإن تحريم

مـــا يسمى بالأحزاب الدينيـــة لم ينجح في القضاء على مثل هذه الدعاوى، ونرى أن تركيا يحكمها حزب إسلامي في بدايات القرن الحادي والعشرين.

وإنما يتـــم الإقصاء الحقيقي والدائـــم للخطاب السياسي الإسلامـــي بضمان الحريات العامـــة وصيانة الديمقراطية والحكم الدستوري وحقـــوق الإنسان. وهذا المجال العام هو الذي سيمكن من مواجهة دعاوى الحركات الإسلامية في جوهر مزاعمها وفضح عجزها عن تحقيـــق وهم الدولة الإسلامية. هذه المواجهة الصارمة هى ما أقصده بالتأسيس الإسلامي للديمقراطية والحكم الدستوري وحقوق الإنسان.

وختامـــا أعود إلى ما بدأت به هذه المقدمة وهو أن المطلوب هو بعث الإسلام في عقول وقلـــوب المسلمين، بحيث يحقق من جديد الثورة الثقافية التي حققها من قبل في مجتمع جزيرة العرب البدائي في القـــرن السابع ومنها انبعثت حضارة إنسانية رفيعة على مدى أكثر من ألف عام.

في محاولـــة متواضعـــة للمساهمة في تحقيق هذا البعث الإسلامـــي الجديد، أقدم هذا الكتـــاب الراهن في هذه الطبعة الثانية. وغرضي هنا هو المساهمة في التأسيس الإسلامي لمبـــادئ الديمقراطيـــة والحكم الدستوري وحماية حقوق الإنســـان، وهو لن يكون ما دامت عقول وقلوب المسلمين أسيرة أوهام الدولة الإسلامية أو تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية من خلال مؤسسات الدولة وقوانينها.

عبد الله أحمد النعيم

ديسمبر ٢٠٠٥

هذا الكتاب

بقلم: حسين أحمد أمين

-١-

يبـــدو أن المصريين قد اعتـادوا واستمرأوا فكرة أن تكون بلادهم مصدر الإشعاع الفكري في العالمـــين العربـــي والإسلامي. ذلك أن القليلين من مثقفيهم هـــم الذين يلقون بـالا إلى الثمـــار الفكرية في الأقطـــار المحيطة بقطرهم، أو يقدرون الضـــرر الذي سينجم حتما، عن هـــذه العزلة وهذا الإغفال وها قد مضي أكثر من ربع قـــرن على ظهور كتاب في السودان، هو كتاب "الرسالة الثانية من الإسلام" للشهيد محمود محمد طه، الذي أعده أهم محاولة ينهضـــ بها مسلم معاصـــر لتطوير التشريع الإسلامي، وللتوفيـــق بين التعالم الإسلامية ومقتضيات المعاصرة، دون أن يحظى في مصر (أو في أي بلد إسلامي خارج السودان على حـــد علمي) بالاهتمام الذي هـــو أهل له، ودون أن نلمس له تأثـــيرا في اتجاهات مفكرينا ومثقفينـــا وجمهور شعبنا، رغم احتوائه على فكرة أساسية ثورية لا شك عندي في قدرتها متى صادفت القبول لدى الرأي العام الإسلامي، على أن توفر الحلول لمعظم المشكلات التى تكتنف موضوع تطبيق الشريعة، في إطار إسلامي.

وفي الكتـــاب بين أيدينا عرضـــ واف لهذه الفكرة ولغيرها مـــن الأفكار التي نادى بها المرحـــوم الأستـــاذ محمود محمد طه، غير أنه لا بأس مـــن أن نوجز الفكرة الرئيسية فيما يلي:

إن النظـــرة المتمعنة في محتـــوى القرآن الكريم والسنة النبويـــة تكشف عن مرحلتين لرسالـــة الإسلام: المكيـــة والمدنية. والرسالـــة في المرحلة الأولى هـــي الرسالة الخالدة والأساسيـــة، رسالة تؤكد الكرامـــة الأصيلة لكافة البشر، دون اعتبـــار للجنس، أو العرق، أو العقيـــدة الدينية أو غير ذلك، وقد تميزت هـــذه الرسالة بالتسوية بين الرجال والنساء،

وحرية الاختيـــار الكاملة في أمور الدين والعقيدة، فأما أسلـــوب الدعوة إليها فقائم على أساســ الإقناع بالحجج العقلية، والجدل بالتي هي أحســن، دون أدنى قدر من الإكراه أو القهر.

وإذ رفض المشركون هذا المستوى الرفيع للرسالة، وبدا واضحاً أن المجتمع ككل لم يكن بعــد مستعدا للأخذ بها، جاءت الرسالة الأكثر واقعية في الفترة المدنية، ونفذت أحكامها. وعلى هذا فإن جوانب رسالة الفترة المكية، التي لم تكن قابلة للتطبيق العملي في السياق التاريخي للقرن السابع الميلادي، علقت وحلت محلها مبادئ أكثر عملية. غير أن الجوانب المعلقة من الرسالة المكية لم توضع إلى الأبد بوصفها مصدرا للشريعة، وإنما أجل تنفيذها إلى حين توافر الظروف المناسبة في المستقبل.

وقــد سبق لى أن ذكرت فى مقدمة كتابى "دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك فى القرن العشرين" أن كثيرا مما نخاله من الدين هو من نتاج حسابات تاريخية واجتماعية معينة، ومن إضافات بشر من حقب متعاقبة. وقد كان من شأن هذه الحسابات والإضافات أن أسدلــت حجابا كثيفا على جوهر الدين وحقائقه الأساسية الخالدة. فالدين لا ينشأ فى فــراغ، وإنما يظهر فى مجتمع معين وزمــن معين، فتتلون تعاليمه بالضرورة بظروف ذلك المجتمــع ومقتضيات ذلك الزمان وتراعيها. هو إذن حقيقة مطلقة وردت فى إطار تاريخي، وظهرت فى بيئة اجتماعية انعكست معالمها عليه، وذلك من أجل أن يلقى القبول، ويحظى منهــم الغالبية، ويضمن الانتشار. فكما أنه يستحيل على المرء أن يحمل الماء إلا فى إناء، أو يحتفــظ بعنصر كيميائى غازى؛ إلا إن خلطه بعنصر غريـــب يحوله إلى أقراص صلبة، فــإن الرسالة الدينيـــة بحقائقها العالمية والخالدة لا يمكــن أن تبلغ لمجتمع معين، فى حقبـــة تاريخية محددة، وهو ما يجعل من المحتم أن تدفــع الرسالة ثمن ذلك فى صورة الدخيــل المؤقت، العارض المحلى، غير الجوهري وغــير الأساسي. فلو أن الرسالة الخالدة لم تــراع جهاز الاستقبال لدى من تسعى إلى مخاطبتـــه والوصول إليه، لضاعت فى الأثير واستحـــال التقاطها. أما ضمان التقاطها واستقبالها فيقتضى تغليف الرسالة بما ليس فى صلبها، وترجمة المحتوى العالمي الخالد إلى لهجة محلية، ومراعاة غلظ الأذهان، وضعف المستوى الثقافي والحضاري، والتشبث العنيــد بالمفاهيم الموروثة والتقاليد. فإن أصرت الرسالة على أن تحتفظ بنقائها فلا تتلون بالظروف المحلية والتاريخية، ضاعت هدرا ولم يقبلهـــا أحد. ولو أن الرسالة تلونت عند تبليغهـــا بالمحلى التاريخي، ثم أصرت بعد ذلك علـــى البقاء على ما هي عليه، رغم انتشارهـــا إلى بيئات اجتماعية جديدة، ومرور الحقب التاريخيـــة عليها، وأبت أن تتشكل بظروف تلك البيئـــات الجديدة، ومقتضيات العصر تلو العصــر، لاستحال عليها أن تلبى الاحتياجـــات الروحية لأهل المجتمع والعصور الجديدة الفعالية نفسهـــا التي لبت بها احتياجات أهل المجتمع والعصــر اللذين جاءت الرسالة

فيهما.

هــذا عن رأيي وقت كتابتي لمقدمــة كتابي المشار إليه. وأنــا الآن أميل إلى القول مع الأستــاذ محمود طه بــأن رسالة الإسلام بحقائقها العالمية الخالــدة، بُلغت خلال الفترة المكيــة دون حساب لغلظ الأذهــان، وضعف المستوى الحضارى للعــرب فى ذلك الوقت، ودون التلــون بالظروف المحلية والتاريخية. وفى ظنى أن هناك هو أيضا ما أراد على عبد الــرازق أن يقوله فى كتابه "الإسلام وأصول الحكم" عام ١٩٢٥، وإن كان قد عبر عن قصده بعبارات تتسـم ببعض الالتواء، وما عبر عنه صراحة وفى غــير التواء المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي فى آخر كتاب له، وهو Mankind and Mother Earth عام ١٩٧٦ والذى نشر بعد سنة من وفاة مؤلفه.

غــير أن الأستاذ طه يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه أحد منا، ويصل بالفكرة إلى نتيجتها المنطقية:

فعنده أن الفقهاء القدامى من مؤسســي صرح الشريعة الإسلامية، جانبهم التوفيق إذ فسروا مبدأ النسخ على أساس أن النصوص اللاحقة من القرآن والسنة (أى الفترة المدنية)، تنسخ أو تلغى كافــة نصوص الفترة المكية السابقة، التي تبدو متعارضة معها. والسؤال الــذى ينجم عن هــذا هو ما إذا كان مثل هذا النسخ دائــم المفعول بحيث تبقى النصوص المكية الأقدم، غير معمول بها إلى أبد الآبدين. ويذهب محمود طه إلى أن هذا القول مرفوض بالنظــر إلى أنــه لو صح لما كان ثمة معنى للإتيان بالنصوصــ الأقدم. كما يذهب إلى أن القــول بأن النسخ أبــدى يعنى حرمان المسلمين من أفضل جوانــب دينهم. وبالتالي فهو يقــترح تطوير أسس الشريعة الإسلامية، وتحويلها عن نصوص الفترة المدنية إلى نصوص الفترة المكيــة السابقة عليها. ويعنى هذا أن المبدأ التأويلي فى التطوير لا يعدو أن يكون عكســا لعملية النسخ، بحيث يصبــح بالإمكان الآن تنفيذ أحــكام النصوص التى كانت منسوخــة فى الماضي، ونسخ النصوص التــى كانت تطبقها الشريعة التقليدية، وذلك من أجل تحقيق القدر اللازم من إصلاح القانون الإسلامي.

كتب محمود طه فى "الرسالة الثانية من الإسلام" يقول:

"وتطــور الشريعة كما أسلفنا القول، إنما هو انتقال من نص إلى نص، من نص كان هو صاحــب الوقت فى القــرن السابع فأحكم، إلى نص عُدَّ يومئذ أكــبر من الوقت فنسخ. قال تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها...) سورة البقرة، ١٠٦، قوله (ما ننسخ من آية) يعنى: ما نلغى ونرفع من حكم آية..قوله (أو ننسأها) يعنى: نؤجل من فعل حكمها.. (نأت بخير منها) يعنى: أقرب لفهم الناس وأدخل فى حكم وقتهم من المنسأة.. (أو مثلها) يعنى: نعيدها هي نفسها إلى الحكم حين يحين وقتها..فكأن الآيات التى نسخت إنما نسخت لحكم الوقت، ويكون لها الحكم، وتصبح بذلك هي الآية المحكمة، وتصير الآية التى

كانت محكمة فى القرن السابع منسوخـــة الآن..هذا هو معنى حكم الوقت: "للقرن السابع آيات الفروع، وللقرن العشرين آيات الأصول".

وقـــد يفاجأ القارىء بهذه القراءة غير المعهودة للآية. فهى فى المصحف بين أيدينا(ما ننسخ من آية أو ننسها). غير أن الطبرى فى تفسيره يقول:

"... وقـــرأ ذلك آخرون (أو ننسأها) بفتح النون وهمـــزة بعد السين بمعنى: نؤخرها، من قولك "نسأت هذا الأمر أنسؤه نسأ ونساء" إذا أخرته... وممن قرأ ذلك جماعة من الصحابة والتابعـــين، وقرأه جماعة من قراء الكوفة والبصريين... فتأويل من قرأ ذلك كذلك: "ما نبدل مـــن آية أنزلناها إليك يا محمـــد، فنبطل حكمها ونثبت خطها، أو نؤخرها فنرجئها ونقرها فلا نغيرها ولا نبطل حكمها، نأت بخير منها أو مثلها".

وهـــو التأويل الذى أخذ بـــه محمود طه، وأخذ به أحد أنجـــب تلاميذه ومعاونيه، وهو الدكتور عبد الله أحمد النعيم، مؤلف هذا الكتاب الذي بين أيدينا...

-٢-

اتصل الدكتور النعيم اتصالا وثيقا، بأستاذه الروحي محمود محمد طه على مدى سبع عشـــرة سنة كاملة، انتهت بإعدام طه فى الخرطـــوم بتهمة الردة عن الإسلام فى ١٨ يناير ١٩٨٥، بإيعـــاذ من رئيســـ الجمهورية آنذاك، جعفر النميري، الـــذى سقط نظامه بعد ستة وسبعين يوما فقط من قتله لهذا المفكر الإسلامي البارز. وقد شارك عبد الله النعيم مشاركة إيجابيـــة فعالة فى حركة "الإخوان الجمهوريين" التـــى تزعمها محمود طه فى السودان، واعتقل معه فى الفترة مابين ١٧ مايو ١٩٨٣ و ١٩ ديسمبر ١٩٨٤، وأسهم إسهاما مشكورا، وهـــو القانوني القدير ورئيس قسم القانون العام فـــى كلية الحقوق بجامعة الخرطوم فى الدفـــاع عن المتهمين من زملائه فـــى الحركة، وضمان الإفراج عنهم، غـــير أنه اضطر بعد إعـــدام أستاذه والقضاء على الحركة وتفرق السبل بأنصارها إلى الهجرة إلى الخارج، حيث قـــام بترجمة كتاب طه"الرسالة الثانية من الإسلام" إلى الإنجليزية، وألف بالإنجليزية هذا الكتاب الذى كان لي شرف الاضطلاع بترجمته إلى العربية.

والكتاب فى واقـــع الأمر هو مزيج من فكر طه وفكر النعيم، فالفكرة الأساسية لمحمود طه التى أوجزناها منذ قليل هي التي اتخذها النعيم منطلقا له فى كتابه الراهن: تعهدها ونماهـــا، وزودنا بإجابات علـــى التساؤلات التي قد تثور بصددهـــا، وبالتطبيق المنهجي المتسلســـل لها فى ميادين الدستورية وحقوق الإنسان والقانون الجنائي والقانون الدولي، وبالاستقراء التاريخي للفكر الإسلامي المتصل بقضايا القانون العام، مستفيدا فى كل ذلك من الخلفية القانونية التى توفرت له، ولم تتوفر لأستاذه المهندس محمود محمد طه.

وهو شأن كل تلميذ نجيب ذكى مبدع لقائد مرموق من قادة الفكر، لم يتوقف عند المدى

الــذى وصل إليه أستاذه، ولا أبقى الفكرة على الحــال الذى تركها عليها ذلك المفكر، وإنما اتجــه بكل إخلاص وهمة إلى إنماء الفكرة وتطويرهــا للوصول بها إلى نتائجها المنطقية، وتطبيقهــا على مجالات متنوعة.. فهــو هنا إذن يؤدى إزاء محمود طــه دور أفلاطون إزاء سقــراط. وكما أننا إزاء الكثير مــن الآراء الواردة فى محـــاورات أفلاطون نجد من الصعب نسبــة هذا الــرأي أو ذاك إلى المؤلف أو إلى أستاذه، فكذا نحن إزاء بعض الأفكار الواردة فى الكتاب الراهن. وقد كان وصفنا بالمزيج من قبيل الاستسهال، وبسبب إصرار المؤلف الكريم فــى حواراتي معه على نسبــة كل فضل إلى أستاذه. غــير أن مقارنة القارئ بين كتب طه وبــين كتاب النعيم كفيلة بأن تسهل بعض الشئ، من إدراكنا لحقيقة الإضافات الجوهرية البناءة والإبداعية للنعيم. وأضيف هنا قولا أكاد أكون واثقا من أن الدكتور النعيم سيستاء منــه، وسيرفضه ويزورُّ بوجهه عنه، وهو أن إعجابي بكتابه فاق إعجابي بكتاب "الرسالة الثانيــة من الإسلام". وأما سبب ذلك فأذكــره وأنا أكاد أكون واثقا من أن بعض القراء من العرب سيستاءون منه، وسيرفضونــه ويزورون بوجوههم عنه، وهو أن كتاب النعيم كتب أصــلا بالإنجليزية، وهى لغة لا تكاد تسمح بالأسلوب الخطابي الإنشائي الفضفاض؛ الذى تميــز به للأسف كتاب الزعيم السودانــى الراحل، ولا يستسيغ قراؤها الابتعاد عن معايير الفكر المحدد الدقيق.

-٣-

غــير أنى أتدارك وأصحح وأستغفر.. فيقينــي أن النعيم لو كان قد ألف كتابه بالعربية لتميــز الكتاب بالقدر نفسه من الهدوء والموضوعية والدقة والروح العلمية الصارمة الذى تميــز به الأصل الإنجليــزي.. فالخطابة والأسلوب الإنشائــي الفضفاض ليسا من السمات اللصيقة بالعربية إلا فى عصــور انحطاطها. وأما عن الهدوء والموضوعية والدقة والروح العلميــة الصارمــة، فجميعها سمات فى شخصية عبد الله النعيــم، لا مفر أن تنعكس فى كتاباتــه، وصفات لمستها فيــه منذ لقائي الأول معه فى القاهــرة يوم ٢٩ مارس ١٩٩٣، وهــو لقاء دبرته لنـــا الفنانة المصرية الأصيلة السيدة عطيــات الأبنودى مخرجة الأفلام التسجيلية الشهيرة، بعد إبدائي لها شدة إعجابي بكتاب عبد الله النعيم، وكانت قد قرأته وتعرفت بمؤلفه قبلي.. ولن أنسى أمسية جمعتني بالنعيم والمفكر الإسلامي الكبير الأستاذ طارق البشرى، وهو إنسان على شاكلة النعيم فى الهدوء والوقار، والاتزان ورحابة الصدر، رغــم اختلافهما الجذرى فى مجال الفكــر الديني، إذ يأبى المؤرخ المصري الأخذ بتاريخية النص الديني، بينما يصــرُّ القانون السوداني عليها. وقد كان حوارهما الهادئ الموضوعي المتــزن حول هذا الموضوع مثلا يحتذى -وإن كان نادرا ما يحتذى فى مجتمعنا الإسلامي البائس-فى تحاور مفكريــن إن اختلفت اتجاهاتهم وآراؤهم، جمعتهم الرغبة الصادقة فى

الوصول إلى الحق، بل وإلى ما هو عندى خير من الحق ذاته، وهو التفاهم..فكأنما كان لسان حال الاثنين ينطق بقولة الإمام الشافعى الشهيرة:

"والله ما ناظرت أحدا قط فأحببت أن يخطئ، وما كلمت أحدا قط وأنا أبالى أن يبين الله الحق على لسانى أو على لسانه".

فأين جعفر النميري وعمر البشير وأمثالهما من أمثال هؤلاء؟!

وكـم قد حزَّ فى نفسي أن تنقطع لقاءاتى بالنعيـم إذ يغادر مصر إلى واشنطن ليعمل مديرا تنفيذيا فى منظمة Africa Watch المعنية بحقوق الإنسان فى القارة الأفريقية. ولا شـك عندي فى أنه يتطلع إلى اليوم الذى يتمكـن فيه من العودة إلى السودان ليواصل الدعـوة إلى أفـكاره والأفكار الأصلية لحركة "الإخوان الجمهوريـون" التى تفرق أنصارها وتوقف نشاطها بعد حظر السلطات السودانية لهذا النشاط منذ يناير ١٩٨٥، ولم تظهر لها قيادة جديدة بعد إعدام زعيمها..وهو أمر يوحى للأسف الشديد بأن ارتباط معظم أنصارها بزعيمهم كان وجدانيا أكثر منه فكريا. ولا أحسب أحدا منهم سعى مثلما سعى النعيم إلى تأصيل وصياغة الأسس الفكرية للحركة؛ كيما تغدو تراثا إنسانيا لا هو حكر على تلاميذ طـه السابقين، ولا قاصر على السودان، بـل ولا على حتى الأقطار الإسلامية. فعند النعيم أن كتابا ككتابه الراهن"لا يخاطب المسلمين المعاصرين وحدهم". فرغم أن قضايا إصلاح القانـون الإسلامي، والتحول الاجتماعـي والسياسي في العـالم الإسلامي، هي من شأن شعوب الأقطـار الإسلامية في المقام الأول، فإنها أيضـا تدخل في الاهتمامات المشروعة للبشرية جمعاء، بسبب تأثيرها في حقوق الإنسان والحريات الأساسية للبشر..ذلك أنه لم يعد بوسع البشرية أن تتنصل من مسئوليتها عن مصير البشر في أي جزء من العالم. وهو مـا نعده إنجازاً مجيداً للحركة الدولية الحديثـة المناصرة لحقوق الإنسان. فكافة شعوب العـالم مدعوة إذن لمساعـدة المسلمين في محنتهم، ولأن تقبـل مساعدة المسلمين لغير المسلمـين في محنهم. غير أنه ينبغـي أن نؤكد مع ذلك أن هذه الجهود في سبيل التعاون المتبـادل ينبغي النهوض بها، في رفاهة حسن وطيب نية، إن أردنا لها أكبر قدر ممكن من النجاح والفعالية".

-٤-

إن آراء كتلـك التي وردت في كتـب طه والنعيم هي في ظني كملـح الفواكه، لا تؤتي مفعولها إلا بعد مدة! غير أني أكاد أكون على ثقة من أن اليوم سيجئ الذي تحدث هذه الآراء فيه تأثـيرا عميقاً وواسع النطاق في فكر المثقفين في العالم الإسلامي أولا، ثم في وجدان جماهـيره العريضة، ولن يكون هذا اليوم بعيدا كما قد يتصور بعض المتشائمين. فحاجة المسلمـين تشتـد في زمننا هذا -ويوما بعـد يوم- إلى توفير حلـول مناسبة للمشكلات

المتفاقمـــة بأقطارهم، تكـــون من وحي تراثهم ودينهـــم وتقاليدهـــم، وإلى تأكيد هويتهم الحضارية في مواجهة الإطار التي تهـــدد بابتلاعهم..غير أن حقهم في تقرير المصير يحده حـــق الأفـــراد الآخرين والجماعات الأخرى في الشئ ذاته، ممـــا يحتم تحقيق مصالحة بين الشريعة الإسلامية وبين كافة حقوق الإنســـان العالمية، وإقناع المسلمين بأن "الشخص الآخر" الذي ينبغـــي عليهم قبول مبدأ المساواة الكاملة بينهـــم وبينه، (كالدول الأجنبية غـــير الإسلامية، والأقليات غير المسلمة التي تعيش في أقطارها، والنساء المسلمات اللاتي تنتقصـــ الشريعة التقليدية مـــن حقوقهن)، يشمل كافة البشـــر الآخرين، بغض النظر عن الحسابات العرقية والدينية والجنسية.

وعنـــدي أن هذا الحل كامن في الأفكار الأساسية التي طرحها المفكر الإسلامي السوداني الفذ الأستاذ محمود محمد طه، وفي هذا الكتاب لتلميذه المفكر السوداني الفذ الدكتور عبد الله أحمد النعيم، وهو الكتاب الذي سألني النعيم يوم ٢٩ مارس ١٩٩٣ أن أكتب مقدمة له، فانبريت في حماسة أسأله الإذن بترجمته بأكمله إلى اللغة العربية.

حسين أحمد أمين

مصر الجديدة في ١٩ يونيو ١٩٩٣

تقديم المؤلف

للطبعة الأولى من الكتاب

في هذا التقديم الموجز، أود أولا أن أبين ملابسات صدور هذا الكتاب باللغة الإنجليزية في بداية الأمر حتى حانت الآن فرصة نقله إلى اللغة العربية. كما أود تأكيد بعض المبادئ المعرفية التي يقوم عليها المنهج الإصلاحي المقترح. كما سأتعرض لدور مثل هذا الكتاب في معالجة قضية تحكيم الشريعة الإسلامية المطروحة الآن.

في يناير من عام ١٩٨٥ قامت حكومة الرئيس السوداني السابق جعفر محمد نميري، بتنفيذ حكم الإعدام على الأستاذ محمود محمد طه، وصادرت جميع كتبه والمؤلفات المتعلقة بأفكاره، كما قمعت حركة "الإخوان الجمهوريون" التي كانت تروج لتلك الأفكار في السودان لأكثر من ثلاثين عاماً. وفي مواجهة تلك الحملة المكثفة لوأد هذا المنهج الإصلاحي الإسلامي، استقر عزمي وهمي الأول كأحد المنتسبين لتلك الحركة، على إشاعة المعرفة على أوسع نطاق بفكرة ونموذج أستاذي الذي اغتيل ظلما وعدوانا لأنه قال قول الحق عند سلطان جائر.

وهكذا، عندما تيسرت لي فرصة السفر إلى الولايات المتحدة في منحة للبحث العلمي بعد ثلاثة أشهر من استشهاد أستاذي، بدأت بكتابة عدد من المقالات حول أفكاره للنشر في الدوريات العلمية التي تصدر باللغة الإنجليزية. وتداعت تلك المقالات إلى مشروع للبحث حول قضايا الحكم وحقوق الإنسان من المنظور الإسلامي المعاصر الذي تمكنت من القيام به بمعهد "ودرو ويلسون" واشنطن عام ١٩٨٧ - ١٩٨٨.

وفي ذلك الوقت نظرت في مسألة اللغة التي ينبغي أن أكتب بها مسودة الكتاب، فقررت أن أسعى للنشر باللغة الإنجليزية ابتداء، ثم أقوم بعد ذلك بإعداد نسخة باللغة العربية. فبجانب السهولة العملية للكتابة والنشر باللغة الإنجليزية في ذلك الوقت والمكان، قدرت

أن ذلــك سيقدم المنهــج الإصلاحي المقترح لقطاعات كبيرة مــن المسلمين القارئين للغة الإنجليزيــة في جنوب وجنوب شرق آسيا، وهم غالبية المسلمين على نطاق العالم اليوم. ذلك بالإضافة إلى تخوفي من ضعف إمكانية نشر الكتاب لقراء العربية بحكم ضيق الأنظمة الحاكمــة في معظم البلاد الإسلامية بحرية الفكر والتعبير. فبما أن التجربة المعاشة، بكل أســف، تشــير إلى احتمال المصــادرة أو التضييق على توزيع مثل هــذا الكتاب في البلاد الناطقــة باللغة العربية، فقد رأيت أن النشر باللغــة الإنجليزية المتاحة عملياً، ولأوسع جمهور ممكن، ستضمن الحد الأدنى من الرواج لأفكار الأستاذ محمود محمد طه، كما طبقها على قضايا الحكم وحقوق الإنسان.

ولحسن التوفيق -وبعد ثلاث سنوات من نشر الكتاب باللغة الإنجليزية- فقد تيسرت الآن الفرصــة لإعداد ونشر النسخة العربية كما كان أملي دائما، وذلك خلال عملي كباحث بمؤسســة فورد التربوية بالقاهــرة، وقد تكرم الأستاذ الفاضل حســين أحمد أمين بإعداد الترجمــة وتقديم هذا الكتاب للقارئ العربــي، كما تفضلت دار سينا بالموافقة على نشره، فشكــري الجزيل وعرفاني للأستـــاذ حسين أحمد أمين ولدار سينا علــى هذا الفضل وتلك المسانــدة الكريمة لمشروع الكتاب، كمــا أود أن أسجل امتناني لدار نشر جامعة سيراكيوز بالولايــات المتحدة لإذنها بإصدار طبعة عربية من هذا الكتاب، كما أخص بالشكر وعظيم التقديــر الأستاذة عطيــات الأبنودي التي تولت إعداد وتابعت نشــر هذه الطبعة العربية بجميع مراحلها، فلولا التزامها وجهدها المستمر لما وصل هذا الكتاب إلى يد القارئ.

وتحسن الإشارة هنــا لمنهج إعداد النسخة العربية، فعنــد كتابة النسخة الإنجليزية للكتــاب، اتبعت التقليد الأكاديمي الشائع بالإشارة للمصادر التفصيلية في هوامش. وكان تقديري في ذلك هو حاجة قراء الإنجليزية لتلك المراجع بحكم جهلهم بالمصادر التاريخية معرفة قارئ العربية واعتياده على المعلومات والأحداث التاريخية والمصادر المستخدمة، والاعتبــار الثاني: هو أن هذه الهوامش تشتت تركيز القــارئ إذا نظر إليها، أو ظل يتساءل عما قد يكون فيها إذا هو لم ينظر إليها. وهكذا فقد اكتفينا في النسخة العربية بإيراد ثبت بالمراجع التي يمكن العودة إليها إذا رغب القارئ في ذلك.

أمــا المسألــة المنهجية المتعلقة بهــذا الكتاب، فهي أن جدة -وربمــا غرابة- المنهج الإصلاحــي المقــترح ليست في اعتماده على مصادر جدلية غامضــة في الفكر الإسلامي، وإنما هي في معالجته للمصادر الأصلية والمعروفة من خلال المنظور التاريخي التحليلي القائــم على فكرة تفاعلية العلاقة بــين الوحي الإلهي والفهم البشــري. ومع بداهة هذه الفكــرة، إلا أن لها أبعد وأخطر الدلالات في تجديد التشريع الإسلامي اليوم، تماما كما كان لها في صدر الإسلام.

فالمنهــج الإصلاحــي المقترح إنما يقــف في المكان الأول والأخير علــى القرآن الكريم

والسنـــة النبويـــة الشريفة باعتبارهما الأصل الأصيل لأي فكـــر أو تشريع إسلامي في أي زمـــان ومكان. إلا أن البداهة تقول بأن المصـــادر الإلهية لم ولن تجد سبيليها إلى التطبيق العملي في سلوك المسلمين وإدارة أمورهم إلا عن طريق الفهم البشري. فالله سبحانه تعالى لا يشـــرع لكماله هو وإنما القصور البشر، وسبيلـــه في ذلك هو مخاطبة عقولهم وقلوبهم بالفهم الذي يتصاعد بحياتهم إلى قيم الإنسانية الرفيعة. اقرأ قوله تعالى في الآيات ١-٤ مـــن سورة الزخرف "حم• والكتاب المبين• إنا جعلنـــاه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون• وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم" وفي الآية الثانية من سورة يوسف معنى قريب من ذلك. فالقـــرآن، في حقيقته عند الله سبحانه وتعالى في ملكوتـــه، وإنما تنزل وصيغ في قوالب اللغـــة العربية من أجـــل أن يفهمه البشر وينتفعوا به وبذلك يكون الفهم البشري الذي ترد الإشـــارة له في عشرات الآيات، هو الغاية العظمى والحكمة الكبرى من وراء إرسال الرسل، وإنزال الوحي.

وهكـــذا تقودنا هذه الحقيقة الظاهرة من النص الصريح للقـــرآن،إلى إدراك أن الشريعة الإسلاميـــة لا يمكـــن أن تقوم إلا علـــى أساس الفهم البشري للوحـــي الإلهي. وبهذا يسقط التمييـــز الشائع بين ما يسمى بالتشريع الإلهـــي والقانوني الوضعي في الإطار الإسلامي، لأن الوحي لا يمكن أن يصبح تشريعا تطبيقيا إلا عن طريق الفهم البشري.

كمـــا ندرك بالبداهـــة أيضا أن الفهم البشري لا يمكن أن يكـــون إلا في الإطار التاريخي والمنظور المعـــرفي والتجربة العملية للبشر الذين يتصدون للفهم وتطبيق الوحي الإلهي. فعندمـــا يقـــرأ أو يسمع مسلم نص القرآن الكريم أو السنـــة المطهرة، فإنه لا يمكن أن يعي المعنـــى في أن التشريـــع الإسلامي كان، وسيظل دائما، نتـــاج التفاعل بين الوحي الإلهي المطلـــق والفهم البشري المحدود بإطاره التاريخي المعين. وتقود هذه البداهة إلى خلاصة لازمة وهي أن فهم المسلمين للمصادر الإلهية للتشريع الإسلامي لابد أن يختلف باختلاف الزمان والمكان.

ومع أن فقهاء المسلمين قد أقروا دائما هذه الخلاصة اللازمة، فإن غالبيتهم وخصوصا في عهـــود الجمود الفكـــري لدى المسلمين (وكما هو حالهم اليـــوم)، ظلت تصر على تقييد الاختلاف في فهم الوحي بحدود علمها وتجربتها الحياتية هي. فإذا كان فهم الوحي، ومن ثـــمَّ تطبيقه العملي، لا يمكن أن يتم إلا من خلال الفهـــم التاريخي البشري، فمن أين يأتي القول بتقييد الشريعة الإسلامية بفهم المسلمين الأوائل لها الذين عاشوا في إطار تاريخي يختلف جذريا عن الإطار التاريخي الذي نعيشه اليوم؟

من الواضح عندي أن مبعث هذه المغالطة إنما هو حرص فئات قليلة من الصفوة على احتكار حـــق فهم الوحي الإلهي وتسخير ذلك الفهم لخدمـــة مصالحها الدنيوية، ويستوى في ذلـــك حكام الأمس واليوم وسدنتهم من الفقهاء الرسميين للدولة من ناحية، وجماعات

الإسلام السياسي المحدثة من الناحية الأخرى. فغاية هؤلاء وأولئك هي السلطة السياسية، ومــن ورائها شهوة الحكم والكسب المادي. فإذا كان هذا الأمر بالوضوح الذي أراه، فمن أين يأتي هؤلاء الأدعيـــاء باحتكار المعرفة ودلالات الوحي الإلهي، وما هو السبيل إلى خلاص المسلمين من دعاوي الكهنوت والوصاية هذه.

لا سنــد لزعم هؤلاء الأدعيـــاء إلا إهدار عامة المسلمين لحقهم وواجبهم في فهم الوحي والعمــل بذلك الفهم، ولا خلاص لهــم إلا بممارسة هذا الحق والوفـــاء بذلك الواجب. ومن هذا المنطلق فإني أطالب جموع المسلمــين بالتصدي لقضايا العلاقة بين الإسلام والحكم والتشريع في حياتهم اليوم، وذلـــك بمنازعة وتقويض دعاوي الاحتكار والوصاية الدينية والفكرية، أيا كان مصدرها وفحواها، وتقديم فهمهم هم للوحي الإلهي في الإطار التاريخي المعاصر ومن خلال علم وتجربة عامة المسلمين. فهم أصحاب الحق بالأصالة، وهم وحدهم المتضررون من إهداره والمنتفعون من ممارسته بالصورة البناءة والسليمة.

ومن رأيي أنه لا يجوز، من الناحية المعرفية، التمييز الصارم بين الحكم الديني والحكم العلماني. صحيح أن هنـــاك صوراً من العلمانية المتشددة التي ترفض التعامل مع كل ما هو ديني، بل وتعادي الدين والتدين، ولكن الأعم في نظم الحكم هو تداخل المنظور الديني مــع المنظور العلماني في معتقدات وسلوك الأفــراد والجماعات، ومن ثمة في تعاملهم مع قضايا الحكم والقانون، فالأفكار والمعتقدات لا تقبل هذا النوع من الفصل في وجدان الناس وبواعث سلوكهم. فالأمر إذن هو تصحيح العلاقة بين الدين والحكم، وليس الفصل الصارم بينهما.

وفي الإطـــار الإسلامي بالتحديد، فإن الأمر لم يكن دينيا صرفا في أي وقت من الأوقات، ولا حتـــى في عهد الخلفـــاء الراشدين رضي الله عنهم. كما أنـــه لم يكن علمانياً صرفا في أي وقـــت من الأوقات حتى الآن، ففهم المسلمين لدينهـــم ودلالاته في الحكم والقانون كان دائمـــا، وسيظل أبـــدا متأثرا بمعرفتهم بأمور دنياهم وتجربتهـــم الحياتية. كما أن نظرتهم لأمور الحكم والقانون كانت وستظل متأثرة بمعتقداتهم وتربيتهم الدينية. ومحاولة بعض الدعاة اليوم الفصل بين المفهوم الديني والمفهوم العلماني، ووصف الأخير بأنه مجرد من القيم الدينية، بل ومعاد لها، ما هي إلا مناورة من أولئك الدعاة للتشكيك في مصداقية من يخالفهم الرأي في فهم الإسلام وعلاقته بأمور الحكم.

والقضية عندي ليست مسألة التمييز بين الحكم الديني والحكم العلماني، وإنما هي في تأسيســـ وتصحيح العلاقة بين الإسلام وأمور الحكم بحيث نضمن الاحترام الكامل لحقوق المواطنة، وحقوق الإنسان عامة، في إطـــار الدولة الحديثة. فدعاوي الحكم الديني الصرف باطلة لأنـــه ليس هناك حكما دينيا صرفا، وإنما هي السياســـة المتمسحة بمسوح الدين لإرهاب الخصوم وفرض الطاعة العمياء على عامة الشعب. كما أن العلمانية الصرفة غير

ممكنة في المجتمعات الإسلامية لأن هذه الأمور لا تنفصل عن معتقدات المسلمين وتربيتهم الدينية.

ولهـذا، فإني أدعـو إلى التمسك الكامل بضمانـات حقوق المواطنة وحقـوق الإنسان للجميـع، من غـير أي نوع من التمييز بـين المسلمين وغير المسلمين وبـين الرجال، أو النسـاء في المجتمع. كما أدعـو إلى تأسيس هذه الضمانات في الفهـم الإسلامي بحيث يتقبلها ويلتزم بها المسلمون من منطلق اعتقادهم الديني بالإضافة لكل الأسس المنطقية الأخرى لهذه الضمانات. وبعبـارة أخرى، فإني أدعو إلى التأسيس الإسلامي لمكتسبات ما يسمـى بالعلمانية في لغة الحـوار المعاصرة، كما أدعو للأخـذ بحكمة ومشروعية هذه المكتسبات لدينهم وسعيهـم لتطبيق قيمة ومبادئه في أمور الحكم والقانون. وأدعو أيضاً إلى الحيلولة دون أن يكون المنهـج الإسلامي المقترح دينياً أو علمانياً بالمعنى التقليدي لهذين المصطلحين لأن الفصل بينهما لا يجوز.

نحن نرى ونسمع كثيرا هـذه الأيام عما يسمى بحركة الإسلام السياسي أو الجماعات الإسلاميـة المختلفة، وهي تتسلـل إلى السلطة عن طريق الانقلاب العسكري كما حدث في السـودان، أو تسعـى إليها من خلال الإرهاب الديني والتضليـل السياسي في بلاد أخرى، ونـرى ونسمع أيضا عـن تصدي الحكومات القائمة لهذه الحـركات بمختلف صور العنف والكبت والتضليل المضاد. ودعاوي الإسلام السياسي عندي باطلة وخطر مستطير، ولكن لا تكون هزيمتها ورد كيدها أبدا بالكبـت والتنكيل كما تتوهم الحكومات القائمة الآن، وإنما بفضح بطلان دعواها وبيان خطرها على الإسلام والمسلمين.

فبمـا أن الحكومات القائمة في البلاد الإسلامية اليوم لم تأت إلى السلطة أو تظل فيها بحكـم فهمها وعلمها الديني، فإن ادعاءها اليوم ذلك -إذ تواجه منازعة جماعات الإسلام السياسـي لها في السلطة- أمر مفضـوح ولا ينطلي على أحد. كما أن محاولات الكبت لن تجـدي إلا في تمجيد أفراد هـذه الجماعات لدى عامة المسلمين الذيـن يتوهمون حقا ما يقـول به دعاة الإسلام السياسي في غياب البديل الإسلامي المستنير. وأنا أزعم أن المنهج الإصلاحـي المقترح في هـذا الكتاب يمكن أن يكون الأساس المتـين لهذا البديل الإسلامي المستنير. ولنأخذ مثلا قضية الردة كنموذج عملي على بطلان فهم دعاة الإسلام السياسي اليوم وعلى قصور محاولات التصدي لهذا الباطل حتى عند من يُظن أن لديه الفهم والعلم في غياب منهج إصلاحي متكامل.

فعندمـا أصـدر الشيخ محمد الغزالي الفتـوى بقتل المرتد وجواز أن يقـوم أي فرد أو جماعة من المسلمين بتنفيذ ذلك الحد المزعوم إذا قصرت الدولة في واجبها بتطبيق الحكم، وذلك من خـلال محاكمة المتهمين بقتل المفكر المصري فرج فـوده، انصرفت ردود الفعل إلى الحديث عن دلالات الطـرف الأخير من الفتوى (مسألة التنفيذ) ولم تجرؤ على مواجهة

القضية الأساسية وهي حكـم الردة نفسه كحكم شرعي، بغض النظر عمن يقوم بالتنفيذ. وأخطـر من ذلك فإن جميع المقالات المنشـورة التي اطلعت عليها حول هذا الأمر، استمت بالاعتذاريـة والانهزامية المفرطة التي تسلم بمشروعية الفهـم المتخلف الذي يقوم عليه حكم الردة في الشريعة الإسلامية كما تقدمه المؤسسات التي تفرخ أمثال الشيخ الغزال.

وكما سيجد القارئ في هذا الكتاب، فلا أساس لما يسمى بحد الردة في القرآن الكريم، بل هو حكم مخالف للنص الصريح. كما أن الحد المزعوم قد استغل دائما في كبت حيوية الفكر الإسلامي وممارسة التسلط السياسي والديني عبر القرون، سواء أكان ذلك بواسطة السلطة القائمة أو دعاة الوصاية الدينية والفكرية. فالقضية إذا ليست متى تقوم شروط حد الردة ومن يقـوم بتنفيذ حكمها، وإنما هي جوهر هذا الحكم الشرعي المزعوم وأساسه في الفهم الديني. ويقدم هذا الكتـاب المنهج الإصلاحي المقترح والذي يعالج مثل هذه القضايا من المنطق الإسلامي نفسه.

وهكـذا، فـإن الغاية الأولى لهذا الكتاب هـي التأسيس الموضوعـي لمطالبتي لعامة المسلمـين والمتعلمين منهـم خاصة، بمنازعة أدعياء الوصايـة والاحتكار للفهم الديني. وغايـة الكتاب الثانية هي تقديم مساهمة عمليـة في ممارسة حق وواجب الفهم البشري المعاصـر للوحي الإلهي. ومـع أني أستند في كلتا الغايتين على أفـكار وأعمال أستاذي الشهيـد محمود محمد طه، فإني أتحمـل المسئولية كاملة عن عملي هذا أمام الله سبحانه وتعالى أولا، وأمام أية جهة بشرية تود التصدي له.

وأخـيرا، فإني أقرر هنا أنه لا علاقة لأي من أعضـاء ما كان يعرف في السودان باسم حركـة "الإخوان الجمهوريون" بهذا الكتاب. وأنا إذا أقـدم هذه المساهمة على مسئوليتي الفردية والخاصة، إنما أفعل ذلك من منطلق اعتقادي بأن فكر نموذج أستاذي محمود محمد طه هو ملك لعامة المسلمين وللإنسانية جمعاء. فما قامت للحق العدل قائمة في أي مكان وزمان بكبت حرية الاعتقاد والتعبير، ولا بقتل أصحاب الفكر الشرفاء.

عبد الله احمد النعيم

واشنطن D.C سبتمبر ١٩٩٣

الفصل الأول

القانون العام في العالم الإسلامي

يقوم هذا الكتـــاب على افتراض أن للشعوب الإسلاميـــة في عالمنا حق ممارسة حقها الجماعي الشرعي في تقريـــر المصير في إطار هوية إسلامية، بما في ذلك تطبيق الشريعة الإسلاميـــة متى أرادت الشعوب تطبيقها، شريطة ألا تنتهك الحق الشرعي في تقرير المصير لأفراد أو جماعات داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها.

وفي نيتي أن أوضـــح في سياق حديثي عن كل من المجالات الأربعة المتخصصة التي أناقشهـــا في هذا الكتاب، كيف أن المبدأ العام للمعاملة بالمثل يطالب الإنسان بأن يعامل الآخريـــن بمثل ما يجب أن يعاملوه بـــه، وبعبارة أخرى فإنه على المسلمين إن هم طالبوا بحقوقهم الفردية والجماعية في تقرير المصير، وإن هم مارسوها، أن يوفروا الحقوق نفسها للآخرين ويضمنوها لهم.

والواضـــح وفق هذا الافتراضـــ الأساسي أن حق تقرير المصير، ســـواء طالب به فرد أو جماعة مـــن الأفراد، هو مفهوم نسبي، وأنه من الضـــروري عند الحديث عن الحق الشرعي لفـــرد أو جماعة، بيان الحدود التي يفرضها حق الأفراد الآخرين أو الجماعات الأخرى على هـــذا الحق. وبذا تغدو الأسئلة الحاسمة متعلقة بماهية هذا الحق، وكيفية بيانها وتطبيقها عملياً.

وسنناقشـــ في هذا الكتاب هذه الأسئلة وغيرها مـــن المسائل المتصلة بها من منظور قانـــوني إسلامي، فالكتاب يهتـــم أساسا بالعواقب المحتملة لتطبيـــق الشريعة التقليدية في المجـــالات العامة، وأعني بها النظام الدستوري، والعدالة الجنائية، والعلاقات الدولية وحقـــوق الإنسان ولا تخضع لتنظيم ما يمكن تسميته بالقانون العام، ويمكن تمييزها عن الشئون المتصلة بالممارسة الدينية وبالقانون الخاص.غير أن التمييز بين القانونين العام

والخاص بطبيعة الحال ليس بالتمييز المطلق، حيث إن هذه المجالات القانونية كثيرا ما تتداخل وتتفاعل فيما بينها، كما في حالة بعض مسائل القانون الخاص المتعلقة بالأسرة والمواريث مما له دلالات دستورية واضحة وذو صلة بالقانون العام.

وفي اعتقادي أن تطبيق جوانب القانون العام للشريعة التقليدية من شأنه أن يخلق مشكلات ضخمة ومتاعب كبيرة. ومع ذلك فإني أذهب إلى أن بالوسع التوصل إلى مفهوم بديل حديث للقانون الإسلامي العام يمكنه حل تلك المشكلات وإزالة تلك المتاعب. هذا المفهوم البديل الحديث سيصبح هو الصورة الحديثة للشريعة بوصفه مستقى من المصادر الأساسية نفسها في دين الإسلام.

وللحيلولة دون الخلط بين مفهومي (صورتي) القانون الإسلامي (القديم والحديث)، فإني سأقصر في هذا الكتاب استخدامي لكلمة الشريعة على القانون الإسلامي التقليدي.

ونستهل بهذا الفصل مناقشتنا للعواقب المحتملة لتطبيق جوانب القانون العام من الشريعة. وستكون مناقشة هذه الأمور مفيدة أيضا في تقييم احتمال التوصل إلى مبادئ بديلة في إطار القانون العام الإسلامي. ذلك أن الخلفية التاريخية الحديثة والمظاهر الراهنة لما شاع تسميته بالصحوة الإسلامية، هي الحافز وراء الدعوة إلى تطبيق الشريعة وجعلها القانون العام للكثير من الأقطار الإسلامية اليوم.

ومن المهم أن نلم بعض الإلمام بالطبيعة الاجتماعية والسياسية لهذه الظاهرة من أجل فهم العواقب القانونية وتقييم احتمالات التوفيق بين أهداف الصحوة الإسلامية وبين المطالب المشروعة لأولئك الذين قد يستشعرون خوفا له ما يبرره من عواقب تطبيق الشريعة، حين تصبح القانون العام للدولة.

ورغم أن كتابات الفقهاء المسلمين الأوائل لم تميز بين القانونين العام والخاص، فإن التمييز يصبح لازما في هذه الظروف الاجتماعية والسياسية السائدة اليوم في كافة أنحاء العالم الإسلامي. ففي سياق تنظيم الدولة القومية وعلاقتها الداخلية والخارجية، يصبح تعبير القانون العام وسيلة مناسبة لتحديد المجالات القانونية ذات القضايا والمشكلات المتميزة.

وسنسعى في هذا الكتاب إلى تقييم قابلية القانون العام الإسلامي للتطبيق في العصر الحديث على ضوء هذه القضايا والمشكلات.

إن هناك العديد من الاعتبارات المنافسة التي تحتم إدخال التغيير على القانون العام في الدولة الإسلامية. ذلك أن العواقب السلبية المتصلة بالحقوق الدستورية وحقوق الإنسان في الشريعة تبدو متحصنة وراء افتراض القدسية الدينية للشريعة وعدم جواز انتهاكها. وفي رأيي أنه من الضروري للغاية التصدي لهذا الافتراض وتعديله إذا أردنا تحقيق تقدم حقيقي في مجال السياسة والممارسات العامة بالأقطار الإسلامية. ومع ذلك فإنه ما لم

يكن لهذا التحدي وتلك التعديلات شرعية دينية، فليس من المنتظر تغيير مواقف المسلمين وممارستهم.

نشأة الصحوة الإسلامية

ظلت ظاهـــرة الصحوة الإسلامية موضوع العديد مـــن المناقشات في أوساط المثقفين والعامة منذ نشوب الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩. ويستخدم بعض الكتاب في معرض حديثهم عن الصحـــوة الإسلامية كلمة (الأصوليون) حين يشيرون إلى الدعاة المسلمين المعاصرين المطالبين بالالتـــزام الكامل بأحكام الإسلام كما يفهمونها، بمـــا في ذلك التطبيق الكامل والفوري للقانون العام في الشريعة.

ويبدو أن لفظ (الأصوليون) أُستخدم لأول مرة في إشارة إلى حركة بروتستانتية أمريكية في أوائـــل القرن العشرين. وفي نيتي بغضـــ النظر عن إمكان إطلاق هذا الوصف في سياق الحديث عن مذاهب دينية أخرى، أن أحجم عن استخدامه عند الإشارة إلى الدعاة المسلمين السابق ذكرهـــم. واعتراضي الرئيسي على استخدام هذا الوصـــف هو أنه يوحي بالالتزام بأصـــول الإسلام، الأمر الذي من شأنـــه أن ينطبق على قطاع كبير من المسلمين مما يفقده صلاحيته كأداة لتمييز جماعة معينة بالذات عن بقية الجماعات.

وفي اعتقادي أن جوهـــر الموضوع لا يتصل بما إذا كان المسلم ملتزماً بالتقيد بأصول الإسلام (بالنظر إلى أن الغالبية العظمى من المسلمين ترى هذا الرأي) وإنما يتصل بكيفية تنفيـــذ هـــذا الالتزام اليوم في إطـــار سياسة واضحة ومن خلال وسائـــل قانونية محددة، فالســـؤال الواجب طرحه ليس هو السؤال الفج والسطحـــي، عما إذا كان الإسلام يتفق مع التطـــور والتنمية السياسية، وإنما السؤال عن ما هـــي الأحكام الإسلامية اللازمة للتنمية السياسية في العالم الإسلامي.

وعلى هذا الأساس أنوي تصنيف المسلمين وفق مدى التزامهم بتطبيق الشريعة برمتها، بما في ذلك قانونها العام، أو استعدادهم للاعتراف بالحاجة إلى مراجعات جوهرية لبعض مظاهر ذلك القانون، وإلى إعادة صوغها.

وكما يرد القول كثيرا، فمن أجل فهم أبسط البديهيات المتعلقة بأحداث الماضي وأحداث الحاضر في العالم الإسلامي، علينا أن ندرك شمولية الدين وعلو مكانته في حياة الشعوب الإسلاميـــة. فالإســـلام -على غير حال الديانات العالمية الكبـــيرة الأخرى- كان منذ عهد النبـــي صلى الله عليه وسلـــم هو الدولة، بحيث أصبح الربط بـــين الدين والحكم ثابتا لا يُمحـــى في ذاكرة المسلمين ووعيهم بفضل كتبهم المقدســـة وبتاريخهم وتجاربهم. كما أن كثـــيرا من المسلمين يرون أن الدين يشكل الأساس الـــلازم والبؤرة المهمة للهوية والولاء. ولذا فإنه ليس من المستغـــرب أن نجد معظم الحركات السياسية والاجتماعية المهمة في

التاريخ الإسلامي الحديث تعتمد اعتماداً كبيرا على الإسلام بوصفه قوة من شأنها أن توحد الصفوف وأن تحفز على العمل.

ورغم أن من المهم أن نفهم الظروف الخاصة التي تطورت في ظلها كل من هذه الحركات وكذا السياق التاريخي الإسلامي الذي مارست فيه الحركة نشاطها، فالواجب هو النظر إلى المظاهر الراهنة للصحوة الإسلامية على أنها تعكس بعداً قديما ومستمراً من أبعاد التاريخ الإسلامـــي. فبالرغم من أن حركات البعـــث الإسلامي السابقة تختلف فيما بينهما وتتمتع بسمـــات تميز كلا منها عن الأخريات، فإنها جميعـــا وفرت تراثا مشتركا للإسلام الحديث، ســـواء في عقائـــده أو منهاجيته. والعامل المشترك بين حـــركات البعث القديمة والحديثة هـــو تركيزها الضوء علـــى أحوال الأمة المتدهورة المضطربة، هـــو وما تعزوه إلى انحراف المسلمـــين عن العقيدة الإسلامية الحقة، وعـــن الالتزام بأحكامها، فكل حركة من الحركات القديمـــة والحديثة ترى العلاج في العودة إلى الإســـلام. كذلك فقد أكد الدعاة على ضرورة الإصلاح، ورفضوا التقيد الأعمى بنهج السلف، مشددين القول بأن إحياء المجتمع الإسلامي اجتماعيـــا وأخلاقيا يتطلب عملا ونشاطا سياسيين. وقد تبنى دعاة الصحوة الحديثة هذه الآراء ونموها.

ويذهـــب البعض إلى أن الصحوة الإسلامية الراهنة هـــي رد الفعل الطبيعي لأزمة طال العهد بها، وهي أزمة ذات أبعاد سياسية واقتصادية وعسكرية. فالإسلام بتوفيره قاعدة من المشروعيـــة الدينية من أجل التصدي للعلمانية الغربية، ودعمه لمبدأ العدالة الاجتماعية ومن أجل مواجهـــة المظالم الاقتصادية، وتقديم الأساس الدينـــي لمشاعر العزة والكرامة، يبدو حقا وكأنما يقدم بديلا سياسيا عمليا، كما يوفر محرابا روحيا أمنا ومرفأ نفسيا في عالم مضطـــرب صاخب. ويرى بعض علماء الدراسات الإسلامية أن كل الحركات الإسلامية تقريبـــا، التي شهدها العصر الحديـــث في كل أنحاء العالم الإسلامـــي تقريبا كانت، على نحو مـــا، تنويعات على لحن مزدوج قوامـــه الاحتجاج على التدهـــور الداخلي والتدخل الخارجي، كما يرد القـــول إن الظاهرة تمثل رد فعل إسلامي للعلمانية التي نشرها الغرب في العـــالم الإسلامي، وللهيمنة الغربية عليه، كما تمثل استجابة لأزمة في الزعامة قائمة بين المسلمين.

وهكذا نجد أن الدورة الراهنة للصحوة تعكس في هذا الصدد تقليدا مستمرا في التاريخ الإسلامي وهي ليست بطبيعتها معادية للغرب، وإنما هي معادية لكل ما ترى أو من ترى، أنه سبب الإحباط والطغيان، سواء أكان في الداخل أو الخارج.

لذلك فإنه من الممكن القول بأن الصحوة الإسلامية، في جوهر مفاهيمها وفي أغراضها ظاهرة طبيعية وصحية إن هي سعت إلى تزويد المسلمين بحلول مناسبة من وحي تراثهم للمشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تواجه مجتمعاتهم. وليس مستغرباً

أن يسعـى المسلمـون إلى تأكيد هويتهم الحضاريـة، وأن يستعينوا بقـوى مستمدة من عقيدتهم وتقاليدهم في التصدي لأسباب الفوضى الاجتماعية، والعجز الأساسي، والإحباط الاقتصادي. فالمفاهيم والأهداف الجوهرية للصحوة الإسلامية الراهنة تنطوي إذن على الحق في تقرير المصير. غير أن حق الفرد أو الجماعة في تقرير المصير يحده حق الأفراد الآخرين والجماعات الأخرى في الشئ ذاته. وهو أمر ينطبق بالأخص على الحياة العامة حيث يغلب احتمال تصادم الحقوق المتنافسة في تقرير المصير، وحيث الحاجة إلى الوساطة.

الأساس المتغير للقانون العام في العالم الإسلامي

تصنيـف القانون على أنه عام أو خاص أو تجاري، وما إلى ذلك، تصنيف يتوقف على طبيعـة وتاريخ نظام قانوني معـين. ففي حين لجأ القانون الرومـاني إلى هذا التصنيف وتبنتـه بعد ذلك الأنظمة القانونيـة الأوروبية الحديثة، فإن فقهـاء المسلمين الأوائل لم يستخدموه قط، ذلك أن علماء الشريعة لم يميزوا أبدا بين القانونين العام والخاص.

والواقـع أن مجـال القانون العام ظل دائما أقل جوانب الشريعـة تطويرا، وهذا أمر له دلالتـه في حد ذاته، كمـا أن المتوفر لدينا مما يحمل سمات القانـون العام نزر متناثرة، لـذا يضطر المرء اضطـراراً إلى البحث عن أية مبادئ في الشريعـة ذات صلة بالموضوع ومناقشتها في سياق قضايا القانون العام واهتماماته كما نعرفها اليوم.

وعلى المرء أن يلزم الحذر في معرض استخدامه لكتابات علماء المسلمين الأقدمين حول الموضوعات الدستورية والسياسية، وهو ما يسمى أحيانا بالنظرية السياسية الإسلامية، أو الفكـر السياسي الإسلامـي، فرغم أن هذه المصنفات (الدستوريـة والسياسية) هي من تأليف علماء متخصصين في الشريعـة، شديدي الإحاطة بالحاجة إلى الالتزام بأحكامها، فليسـ ثمة ما يؤكد أن ما خرجوا به يعكس صورة صادقة للشريعة، أو حتى يتفق معها. فالظاهر أن هؤلاء العلماء كانوا في أغلب الأحوال يكتبون في ظل ظروف غير مواتية تماماً لتطبيق الشريعة. ذلك أن من نشط منهم في التأليف وقت انحلال قوة الدولة العباسية في القرنـين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين كانت تشغله قضية وحدة المسلمين وأمنهم في إطار أحوال سياسية مضطربة للغاية.

وفي ظـل تلك الظروف قدم المـواردي مثلا تبريرا للاستيلاء بالقـوة على السلطة في الأقاليم، وذلك لدواعي الضرورة، رغم اعترافه بأن مثل هذا الاستيلاء مخالف للشريعة.

وتبرير المواردي لإغفال الشرع بحجة الضرورة السياسية والمصلحة، يتضمن في واقع الأمـر اعترافا بأن القوة في أحوال معينة تتخـذ سمت الحق. ومتى سمح بذلك ينهار بناء النظـام القانوني بأسره، وبالتالي فإن بعض هـؤلاء العلماء وجد ضرورة لتقديم تنازلات تتطلبها حقائق أوضاع المسلمين، وذلك بالتخلي عن تأكيد جوانب معينة من الشريعة، في

محاولة منهم للتوفيق بينها وبين ما ارتأوه في صالح الأمة الإسلامية في ذلك الوقت.

غـــير أن علماء آخرين تجاهلـــوا الواقع بكل بساطة وتناولـــوا وضعا مثاليا؛ يعرضون نظرياتهـــم حول ما ينبغـــي أن يكون عليه الحال. وأبرز مثل لأفـــراد هذه الجماعة هو ابن تيميـــة الذي أكد في مؤلفاته واجـــب الالتزام بالشريعة سواء التزم الحاكم نفسه بها أم لم يتلزم. كذلك فقد اشترط تعاونا وثيقا بين الحاكم والفقهاء يقضي بمشاورة الحاكم للفقهاء والالتـــزام بآرائهم حول ما تقضـــي الشريعة به في أي أمر من الأمور، ولم يكن في مثل هذا الاتجاه غناء كبير حين كان الحكام يعبثون بالشريعة في أدائهم لمهامهم الرسمية، وحين كانوا لا يطلبون المشورة عند الفقهاء أو يهملون النصح المقدم لهم.

لكـــن افتقار المسلمين الأقدمين إلى مفهوم واضـــح للقانون العام لا يستبعد بالضرورة تصنيف جوانب معينة من الشريعة بوصفها ذات طبيعة لصيقة بالقانون العام أو بالقانون الخاصـــ وسنستخدم في كتابنا هذا عبارة "القانـــون العام في الشريعة" لنخص بها تلك الجوانب من الشريعة التي طبقـــت، أو أن يفترض تطبيقها، في الحياة العامة للمجتمعات الإسلاميـــة، حتى حل محلها القانون العام العلماني خلال القرن التاسع عشر وفي مستهل القرن العشرين. فمن ناحية استمر التوسع بصفة عملية متزايدة في إحلال قوانين هي في أغلبها من أصل أجنبي (وتطبقها محاكم مدنية) محل الشريعة في شئون القانون التجاري والجنائـــي، والكثير غيرها، ومن ناحية أخرى،حتى في مجـــال الأحوال الشخصية الذي لا يزال من اختصاص المحاكم الشرعية في معظم الدول الإسلامية، فقد طرأ عدد من التغيرات بالغة الأهمية بصدد تفسير شريعة الأحوال الشخصية وتطبيقها.

كما يمكن تصوير عملية إحـــلال القوانين الأوروبية محل الشريعة وكأنها خمس دوائر ذات مركـــز واحد، ففي هذا المثال نجد أن القانون التجاري هو الدائرة الخارجية، مما يعني أن أقدم وأرسخ إحلال للقوانين الأوروبية محل الشريعة كان في المجال التجاري. ثم جاء التأثير الأجنبي وتنحية الشريعة بعد ذلك في مجالات القانون الجنائي، والأحكام الخاصة بالعقـــارات والعقود والجنح. أمـــا أقرب الدوائر إلى المركز، أي قوانـــين الأحوال الشخصية والمواريـــث، فقد بقيت أقـــل الدوائر تأثراً بالمؤثرات الأجنبيـــة، تحكمها الشريعة في كافة أنحاء العالم الإسلامي مع السماح ببعض التغيرات.

فأمـــا التعليل النفسي وراء التخلي عن تطبيق الشريعـــة فيبدو أنه تفضيل المسلمين للاحتفـــاظ بالشريعة نظريا؛ دون مساس أو تغيير حتى لو كان ذلك مستحيلا من الناحية العمليـــة. فالمسلم دائما يرى أن إنكار الشرع الإلهي أو التشكك فيه خطيئة أبشع من عدم الالتـــزام به. ولذا فقد فضل المسلمون الاستمرار في الحديث باحترام عن شريعة كاملة غير منقوصة؛ هي القانون الوحيد المشروع أبد الدهر، مع تبرير الخروج على الكثير من أحكامها علـــى أساســـ من الضرورة، بدلا مـــن أن يبذلوا أية محاولة لمواءمتهـــا مع ظروف الحياة

واحتياجاتهـا المعاصرة، ويظهر الآن من الصحوة الإسلاميـة الحديثة ومطالبتها بإعادة تطبيـق الشريعة في كافة المجالات التي نحيت عنهـا، أن الكثيرين من المسلمين لم يعد يرضيهـم منطق الضرورة هذا، وأن دعاة تطبيق الشريعة يزعمون الآن أنه لم يعد ضروريا مثل هذا التنازل في وجه ضغوط الحياة الحديثة ومتطلباتها.

ولا شـك في أن حجة الضرورة يزداد ضعفها في عصر حـق تقرير المصير والاستقلال السياسـي والاقتصـادي والثقة بالنفس. ذلك أنه لم يعد بوسـع المسلمين الحفاظ على احترامهم لأنفسهم وعلى كرامتهم في الوقت الذي يهملون فيه واجبهم الديني الذي يفرض عليهم الالتـزام بأحكام الإسلام، غير أن القانون العام في الشريعة يثير مشكلات أخلاقية وعملية بالغة الخطورة. وهذا التناقض بين الالتزام الديني بالقانون الإسلامي وبين القصور الواضح في بعض جوانب هذا القانون في صورة الشريعة هو لب موضوع هذا الكتاب.

وفي رأينـا أنه من الضـروري مواءمة القانون الإسلامي وتكييفـه وفق ظروف الحياة المعاصـرة واحتياجاتها داخـل إطار إسلامي عام، حتى لو أدى ذلـك إلى إلغاء أو تعديل مظاهر معينة من الشريعة التقليدية.

ويرتبط أحد العوامل الرئيسية التي تحتم وتكيف ما نقترحه من المواءمة والتوفيق مع الحيـاة المعاصرة بحقيقة الدولة القومية الحديثة. وذلك أنه بالرغم مما يقال عن الوحدة الدينيـة لكافـة المسلمين وما سيترتب عليها نظريا من تطبيـق عام للشريعة في جميع أنحـاء العالم الإسلامي، فإن الشعوب الإسلاميـة موزعة اليوم في دول قومية، ويرجع أن يظل هذا الوضع قائما في المستقبل المرئي. وقد أدى هذا الشكل من أشكال التنظيم السياسي الـذي استقر في العالم الإسلامي بصورة فعالة عقـب التوغل الاستعماري الأوروبي خلال أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، إلى تبني المنطقة الإسلامية للمؤسسات السلطويـة والمفاهيم القانونية المرتبطة بنظـام الدولة القومية. وأهم مثال على ذلك أنه متـى أرادت الدولة القومية أن تتبنى مقومات الحكم الدستوري (وهو ما أراه لزاماً عليها). فعليهـا أن تضمن لجميع مواطنيها حقوق المواطنة المتساويـة، كالمساواة أمام القانون، والمساهمـة المتساوية في حكم بلادهم. كذلك عليها واجب توفير كافة المصادر والمبادئ القانونية وغيرها، اللازمة للتنمية المستمرة للهوية الفردية والجماعية وازدهارها.

وتجـد الشعوب الإسلامية من الصعب عليها أن تتمثـل وتطبق مفهوم الدولة القومية بالنظـر إلى أن هـذا المفهوم لم ينشأ كثمـرة لخبرتها التاريخية أو داخـل إطار تقاليدها الحضاريـة. وستضطر تلك الشعوب، شأن الشعوب الأخـرى في أفريقيا وآسيا، إلى أن تمر بعملية عسيرة طويلة الأمد من التكيف وإعادة صوغ المؤسسات والممارسات قديمة العهد قبل أن تتمكن من إقامة صروح ومؤسسات الدولة القومية.

وليس من شـأن كتابنا هذا أن يتناول القضايا الاجتماعيـة والاقتصادية والسياسية

المرتبطة بمسارات التحديث في سياق الدولة القومية بالعالم الإسلامي. فدون أن يقلل من شأن أو أهمية هذه القضايا سيفترض هذا الكتاب وجود الدولة القومية ورجوح استمرارها في العالم الإسلامي، ثم يناقش مغزى ذلك وعواقبه من وجهة النظر القانونية الإسلامية.

فـــإن نحن افترضنا شيوع الصحوة الإسلاميـــة واستمرارها، فإن عملية التكيف وإعادة الصياغة لا يمكن أن تتم ما لم يُسبغ على شرعية الدولة القومية ثوب إسلامي ويتم التوفيق بينها وبين المبادئ القانونية الإسلامية. وبعبارة أخرى، فإنه بالرغم من أن تأسيس الدولة القوميـــة في العالم الإسلامي قد صحبه صبغ بعض جوانب القانون بصبغة علمانية، فإن شموليـــة الإسلام والتصاعد الشديد لدوره في الحياة العامة في كثير من الدول الإسلامية، يتطلبـــان توفير مناخ قانوني إسلامي للدولة القوميـــة، أو على الأقل التوفيق بينها وبين القانون الإسلامي.

لقد بدأ تطبيق القانون العام العلماني في العالم الإسلامي مع تأسيس الدولة القومية الحديثة. ومـــن الواجب إقامة هذا الفرع من القانون على أسس إسلامية من قبيل الاعتراف بحـــق المسلمين في تقرير مصيرهم، مع أخـــذ حدود حق غير المسلمين في تقرير مصيرهم أيضا، ولكن مع الاعتبار الكامل لحدود هذا الحق، كما سيأتي البيان في هذا الكتاب.

المستلزمات المتنافسة للتغيير

توضح لنا المناقشة السالفة أن أمرين ملزمين متنافسين يحتمان تعديل القانون العام في الـــدول الإسلامية. الأول هو أن هناك دعوة متزايدة إلى إعادة تطبيق الشريعة بوصفها القانون العام للدول الإسلامية. غير أن المواطنين من المسلمين ومن غير المسلمين في تلك الـــدول قد وصلوا إلى حـــد اعتبار ثمار العلمانية في الحياة العامة أمرا مفروغاً منه. لو أن الشريعة التقليدية طبقت اليوم، لفقد مواطنو الدول الإسلامية أهم ثمار العلمانية. والثاني هـــو أن القانون الدولي الراهن، بما يتضمنه من معايير لحقوق الإنسان، لا يمكن أن يتوافق مع مبادئ الشريعة في المجال نفسه.

لقد ظلت الطوائف غير المسلمة في الأقطار الإسلامية تتمتع بالمواطنة الكاملة وحقوقها في ظل القانون العـــام العلماني، ولن تقبل أبداً الوضع الأدنى الذي تقضي به الشريعة إن أُحلـــت محله، فالشريعة لا توفر للرعاية من غـــير المسلمين في الدولة الإسلامية مساواة دستورية وقانونية مع المواطنين المسلمين، المؤكد أن الاعتراض القوي من جانب الطوائف غـــير المسلمة على اعتبار أفرادها مواطنين من الدرجة الثانية سيحظى بتأييد الرأي العام الدولي. بل وبتأييد شطر مهم من المواطنين بالأقطار الإسلامية نفسها.

ووضـــع نساء المسلمين هو الآخر وضع مماثل، فقـــد حظيت المسلمات في ظل القانون العام العلماني بتحسن ملحوظ في وضعهن وحقوقهن، بما في ذلك ازدياد فرص مشاركتهن

في الحيـــاة العامة، وفرص نيلهن تعلمياً أعلى ووظائف أهم. ورغم أنه لا يزال هناك الكثير مما يمكن تحقيقه في هــذا المجال، فإن وضع وحقوق النســاء المسلمات في ظل القانون العام العلماني قد باتــت، وبوضوح، أفضل وأرقى من وضعهن وحقوقهن في ظل الشريعة. وبالتالي فإن العودة إلى تطبيق القانون العام في الشريعة سيكون له أثر سلبي على وضع المرأة.

بل وحتى بالنسبة للرجال المسلمين (وهم وحدهم الذين سيتمتعون بالمواطنة الكاملة في دولــة إسلامية تطبق الشريعة) فإنهم سيفقدون بعضــ حقوقهم الدستورية الأساسية متى عادت الشريعة قانوناً عاما في بلادهم. وسنبين في الفصل الرابع كيف ستتأثر حقوق الاعتقاد والتعبير والاجتماع للرجــال المسلمين تأثرا سلبيا بمقتضى قانون الردة وتزايد سلطات الحاكم في ظل الشريعة.

وعلى المستوى الدولي نجد أن الشريعة تخوِّل استخدام العنف العدواني في سبيل نشر الإســلام، ولا تعترف بالسيادة المتساوية للدول غــير الإسلامية. من ثم فإن هذه الجوانب للشريعة ترفض أساس القانون الدولي الحديث. أضف إلى ذلك أن الشريعة تنتهك عددا من أهــم معايير حقوق الإنسان الدولية الأساسيــة، فنظام الرق مثلا مشروع في ظل الشريعة وبالوســع إعادة تبنيه متى توافرت الشروط الشرعية لهذا النظام، غير أن هذا الجانب من الشريعة أصبح اليوم مدانا دوليا، بل وحتى من أغلبية المسلمين، ويشكل انتهاكاً واضحاً للقانــون الدولي وحقوق الإنسان. ويلزم التوضيح هنـــا أن نظام الرق قد انتهى العمل به بموجب القانون العلماني وليس بإلغاء مشروعيته في الشريعة الإسلامية.

نواجــه إذن مــن ناحية، مطالبة إسلاميــة بتقرير المصير في صــورة تطبيق للقانون الإسلامــي في الحيـــاة العامة، ومن ناحية أخرى فإن مثل هــذا القانون الإسلامي لا يمكن تطبيقــه والشريعة في صورتها التقليدية، والوسيلة الوحيدة للتوفيق بين هذين الإلزامين المتنافسين للتغيير في القانون العــام للدولة الإسلامية هو التوصل إلى صياغة للقانون العام الإسلامي تتفق مع المعايير الدستورية الحديثة، والعدالة الجنائية، والقانون الدولي، وحقوق الإنسان.

ورغــم أن فقهاء المسلمين الأول لم يستخدموا عبــارة "القانون العام" فإنهم تعرضوا لمحتــواه، وهو مسلك الأجهــزة الرسمية للدولة باعتبار تأثــيره في الأشخاص، فرادى أو جماعــات. وبذا يغدو بالوسع تناول أية قضية أساسية من قضايا القانون العام بالمعنى الحديــث للعبارة ثم نبحث عن مبــادئ الشريعة بصدد تلك القضيــة، ونقيم مدى إمكان تطبيقهــا باعتبارها قانونا عاما. فمتى فعلنا ذلك فسنجــد أن ثمة مجالات من التصارع والتضارب القويين بين الشريعة وبين الأهداف الأساسية والمفاهيم الحتمية للقانون العام في سياق الدولة القومية الحديثة.

وإذ قد حددنا هذه المجـــالات، يغدو بوسعنا الآن مواصلة الطريق من أجل حل التنازع والتضـــارب في إطـــار إسلامي شامل، وإن لم يكن بالضرورة في إطـــار الشريعة التقليدية، والغرضــ من هذا الكتاب هو مناصرة تبني أكثر المناهج قدرة على تحقيق إصلاح حقيقى وكافٍ للقانون العام في الإسلام. وستكون الصورة المقترحة للقانون العام في مثل إسلامية الشريعـــة في أي زمن كانت، بالنظر إلى أنها ستنهل من المصادر الأساسية نفسها للإسلام التي اعتمد عليها الفقهاء الأوائل في بنائهم لصرح مبادئ الشريعة في المجال ذاته.

قـــد يقع قولنا هذا موقعا ثقيلا في آذان الكثيرين مـــن المسلمين. غير أننا نقدم دعوانا هنـــا على أنها دعوى إسلامية ومن الواجب تقييمها على هـــذا الأساس. وهدف كتابنا هو المساهمـــة في مهمة تغيير مفاهيم المسلمين ومواقفهم وسياساتهم على أسس "إسلامية" لا علـــى أسس علمانية. ذلك أنه ما لم يقم الدفاع عـــن إصلاح حقيقي ذي مفاهيم حديثة على أساس ديني مقبول، فإن المسلمين سيواجهون في الحاضر والمستقبل بديلين لا ثالث لهما:

إما تطبيق القانون العام للشريعة رغم نقائصها أو مشكلاتها، أو التخلي عنه وتطبيق قانون علماني عام.

وفي رأي أن البديلين غير مقبولين. وأملي هو أن أوفق إلى المواءمة بين التزام المسلمين بالقانون الإسلامي، وبين إنجازات وثمار العلمانية في إطار ديني.

قـــد يبدو تناقضاً أن نتحدث عن الحفاظ على ثمار العلمانية في إطار ديني، بالنظر إلى أن العلمانية تعرف بأنها قَصْر الدين على مجال العقيدة الشخصية. غير أننا متى شخصنا وعالجنا المشكلات التي أسهمت في ظهور العلمانية، قد يتسنى لنا إضفاء الشرعية الدينية الإسلامية على القانون العام في الدول الإسلامية بعد استئصال المشكلات المتصلة تاريخياً بالربـــط الوثيق بـــين الدين والدولة. والخطوة الأولى في هذا الاتجـــاه هي إيضاح كيف أن القانون العام في الشريعة كما طوره الفقهاء المسلمون المؤسسون له هو في حقيقته نظام وضعي ولا ينبغي أن يكون مقدسا دينيا، فإذا وضع لنا ذلك فسنرى أن لنا حق تنحية بعض جوانب الشريعة دون المساس بالمقدسات الدينية لدى المسلمين.

الفصل الثاني

عن مصادر الشريعة وتطورها

الشريعة عند المسلمين هي الواجب الكلي على البشرية، هي علم اللاهوت الذي يهتدي الناس به، وعلم الأخلاق الفاضلة، هي المطمح الروحي الأعلى، تفصل لنا المناسك وتبين الفروض، وتجمع بين دفتيها كافة جوانب القانون العام والقانون الخاص، وسبل العناية بالصحة، بل وآداب السلوك. فهي تؤمن بأن الشريعة كلها من عند الله. وهذه النظرة الشائعة تشكل حائلا نفسيا منيعا يسانده خطر المساءلة الجنائية عن جريمة الردة التي يعاقب بالإعدام عليها، وهو خطر قائم اليوم في أقطار إسلامية كالسودان.

والخطوة الأولى في سبيل التغلب على هذه العقبة هي إيضاح أن القانون العام في الشريعة ليس في حقيقته قانوناً إلهياً قد أوحى الله مباشرة بكل مبادئه وقواعده التفصيلية إلى نبيه محمد عليه الصلاة والسلام. فإن أمكن بيان أن الشريعة إنما أرسى قواعدها فقهاء المسلمين الأوائل معتمدين على المصادر الأساسية للإسلام، وهي القرآن والسنة، فقد يصبح المسلمون المعاصرون أكثر قبولا لإمكان النهوض بالإصلاح اللازم.

ورغم أن هذا البحث يهتم أساسا بجوانب القانون العام من الشريعة، فإننا نرى ضرورة أن نستهله بمناقشة عامة لمصادر الشريعة وتطورها، وذلك بالنظر إلى أن التحليل الذي سنقدمه فيما بعد للقانون العام في الشريعة، لا يمكن فهمه إلا في سياق النظام في مجموعه. وسيتضح من بيان مصادر الشريعة وتطورها أن الشريعة كما يفهمها المسلمون اليوم ليست إلهية بمعنى أنها وحي مباشر، وإنما هي ثمرة تفسيرات لنص القرآن وللسنة وغيرهما، واستنتاجات منطقية من كل ذلك.

وليس بإمكاننا هنا أن نقدم عرضا شاملا لكل ما كتب عن مصادر الشريعة وتطورها بالنظر إلى الكثرة الهائلة لهذه المؤلفات، غير أن بوسعنا في إطارها أن تبرز أهم الأحداث

والشخصيات التي تعيننا على الدعوة إلى الأخذ بمنهاج مناسب من أجل إرساء دعائم قانون عام إسلامي حديث.

وفي هذه الدراسة لأطوار تشكل الشريعة ونمو الفقه الإسلامي، لن أكون معنيا بالشريعة بمفهومها المطلق، أو كما يمكن أن تكون في ظل أي تفسير نتصوره للقرآن والسنة، وإنما سأعني بالشريعة كما تطورت بالفعل وكما تحددت معالمها في إطار الخبرة التاريخية للمسلمين. وهي الشريعة التي يدعو المسلمون السلفيون " والأصوليون" اليوم إلى تطبيقها، ومن الأهمية بمكان أن نلتزم الوضوح في بيان الشريعة كما هي اليوم قبل أن نشرع في البحث عما ينبغي أن تكون عليه في المستقبل.

الخلفية التاريخية

ولد النبي محمد صلى الله عليه وسلم في مكة، وهي بلدة تجارية في غربي شبه الجزيرة العربية، عام ٥٧٠ الميلادي. وبعد احتراف للتجارة لمدة قصيرة، بما في ذلك كشريك لزوجته الأولى خديجة، دخل مرحلة من الاستغراق في العبادة والتأمل، سواء في مكة أو ما حولها، وأنه منذ عام ٦١٠م بدأ يتلقى الوحي الإلهي، وهو القرآن، ثم شرع يبلغ الرسالة الداعية إلى إصلاح ديني واجتماعي. وكان رد فعل المجتمع المكي المكون أساسا من قبيلة قريش، شديد السلبية والعداء بصفة عامة. غير أن النبي ثابر وأفلح في اجتذاب عدد صغير إلى الدين الجديد خلال المرحلة المكية من الدعوة التي استغرقت ثلاثة عشر عاماً. وإذ أمعنت قريش في اضطهاده وأتباعه وزاد لجوؤها إلى العنف معهم، اتجه النبي إلى البحث عن بيئة أكثر تعاطفاً مع رسالته، حتى وجدها في المدينة في غربي شبه الجزيرة، وهي التي يعمل معظم أهلها بالزراعة. وفي عام ٦٢٢ م ترك النبي وأتباعه الأوائل، الذين باتوا يعرفون باسم المهاجرين، مكة واستقروا بالمدينة حيث رحب الأنصار بهم. وقد أصبحت هذه الخطوة الحاسمة المعروفة باسم "الهجرة" بداية للتقويم الإسلامي.

ولم تقتصر أهمية الهجرة على كونها بداية لتزايد ضخم في أعداد المسلمين ولتأسيس أول دولة أو مجتمع سياسي إسلامي في المدينة، وإنما شهدت أيضا تحولا ملحوظا في موضوع الرسالة ومحتواها. وثمة اتفاق على أن القرآن والحديث خلال الفترة المكية كانا يحويان بصفة أساسية مبادئ دينية وأخلاقية، وعلى أنهما لم يتعرضا لمعايير سياسية أو تشريعية محددة حتى بداية الفترة المدنية. والتفسير الواضح لهذا التحول هو أن القرآن والسنة في المدينة شرعا يلبيان الاحتياجات الاجتماعية والسياسية الملموسة للمجتمع المستقر فيها. وقد كان المسلمون في حاجة إلى هداية وتعاليم مفصلة وهم الذين باتوا أحرارا في أن يطوروا نظماً خاصة بهم وأن يطبقوا أحكام دينهم الجديد.

وقد لا يكون مغزى التحول في محتوى الرسالة (وهو ما نميزه عن موضوعها) واضحا

في أعين الناس، كما لا يبدو أنهم قد اهتموا به في الماضي الاهتمام الكافي. وفي رأيي أنه لم يكن مجرد تحول من العام إلى الخاص، ومن الديني والأخلاقي إلى السياسي والقانوني، وإنما كان أيضا تحولا في معاني القرآن والسنة ومدلولاتها في الفترة المكية. فقد نشأت حاجة إلى التكيف وهو ما تم بنجاح، من أجل تنظيم مجتمع سياسي معين في إطاره التاريخي والجغرافي المحدد.

وقد ركز النبي عليه الصلاة والسلام جهوده خلال السنوات العشر الباقية من حياته بعد الهجرة على تعزيز الأمة الإسلامية في المدينة وما حولها. وقد استمرت عداوة قبيلة قريش وحلفائها له، مما أدى إلى شن غارات وحروب، حتى أعلنت الهدنة التي يعرفها التاريخ الإسلامي باسم صلح الحديبية عام ٦٢٨م. وعندما انتهكت قريش هذا الصلح بعد نحو عامين ونصف العام، كان النبي وأتباعه من القوة بحيث تمكنوا من فتح مكة دون مقاومة تذكر. وهكذا تمكن النبي قبل وفاته عام ٦٣٢م من إقامة حكم إسلامي في معظم أنحاء شبه الجزيرة العربية، ومن هداية معظم أهلها إلى دين الإسلام.

وقد واجهت مسألة اختيار خلف للنبي في الزعامة الدينية والسياسية للأمة، واجهت المسلمين بأول أزمة خطيرة يخبرونها. ولا يزال بعض آثار تلك الأزمة قائمة إلى يومنا هذا. ذلك أن مركز خليفة النبي لم يتنافس عليه فريقا الأمة الرئيسيان فحسب (وأعني بهما المهاجرين ممن هاجروا مع النبي من مكة عام ٦٢٢م، والأنصار الذين آووه وناصرو في المدينة) وإنما تنافس أيضا عليه بعض كبار الصحابة من فريق المهاجرين، وهو الفريق الذي كانت له الغلبة في النزاع الأشمل. ثم كان أن اختير أبو بكر (وهو أول من آمن بالنبي من الرجال وأقدم أصحابه) أول خليفة للنبي. أما المسلمون الذين ناصروا عليا (ابن عم النبي وزوج ابنته) في ذلك النزاع الأول وفيما تبعه من نزاعات حول منصب الخلافة، فإنهم أصبحوا فيما بعد يشكلون فرقة إسلامية مستقلة تعرف بالشيعة أو (شيعة علي) ثم خلف أبا بكر اثنان من أبرز المهاجرين هما عمر وعثمان، وذلك قبل أن يحين دور على لتقلد الخلافة. غير أن عهد على كان قصيرا ومفعماً بالاضطرابات وانتهى باغتياله وتأسيس الدولة الأموية عام ٦٦١م وقد دام الحكم الأموي حتى عام ٧٥٠ م حين أطاح به أعداؤه وأسسوا مكانه الدولة العباسية التي استمرت لعدة قرون. وهذه هي المراحل الرئيسية في التاريخ الإسلامي القديم ذات الصلة الوثيقة بمصادر الشريعة وتطورها.

أطوار تكوين الشريعة

مـــن المنطقي أن نفترض أن صوغ الشريعـــة -شأنها شأن أي نظام قانوني آخر- واكب الأطوار الرئيسية لنمو الجماعة التي سعت إلى تنظيم أمورها. والواضح أن أساليب استنباط أحكام الشريعة من المصادر الإلهية، وأساليب صياغة مفاهيمها ومبادئها الرئيسية كانت ثمـرة للخبرات الثقافية والاجتماعيـــة والسياسية في تاريخ المسلمـــين. وليس بوسعنا مناقشـــة شاملة مستقصية. غير أنه قد يكون من المفيد لفهم طريقة بناء الشريعة أن نقدم لهذه الخبرات عرضا موجزاً.

كانت القـــرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامي (من القرن السابع إلى القرن التاسع الميلاديـــين) هي مرحلة بناء الشريعة. وقد شملـــت المؤثرات التاريخية الرئيسية في بناء الشريعة خلال تلك الفترة الطبيعـــة الإقليمية والسكانية للمجتمعات الإسلامية وسياقها السياســـي والاجتماعي. كذلك فقد كانت مراحل التوســـع الإسلامي وما واكبه من اعتناق جماعات عرقيـــة وحضارية شديدة التنوع للإسلام، اعتبارا مهمـــا أيضا، فقد حددت هذه العوامـــل الإقليمية والسكانية الطبيعية السياسية والاجتماعية للدولة الإسلامية، ووفرت المادة الخام التي تشكلت منها مؤسساتها وسياساتها خلال القرون الثلاثة الأولى الحاسمة من تاريخ الإسلام وقد كان لاجتماع هذه العوامل أثر عميق في تكوين الشريعة.

وتتفـــق المصادر التاريخية فيما بينهما حول المعالم الرئيسية لذلك التوسع الإسلامي الهائـــل من دولـــة المدينة إلى إمبراطورية شاسعة تمتد مـــن الأندلس في الغرب إلى شمال الهنـــد في الشـــرق، وذلك خلال بضعة عقود تلت وفاة النبـــي عام ٦٣٢م وقد نجم عن هذا التوسع الخارق في مثل هذه الفترة القصيرة أن دخلت في الإسلام جماعات شديدة التنوع في الثقافـــات والأعراق، كان بعضهـــا ينتمي إلى حضارات قديمة ونظـــم قانونية وإدارية راقيـــة وقد كان العصـــر الأموي المتأخر والعصر العباســـي الأول فترتي تعزيز للفتوحات وتمثـــل للشعوب أصبحت خلالها تلك الجماعات المتنوعة جزءاً لا يتجزأ من دولة إسلامية واحدة متجانسة العناصر. وقد اقتضى انتشـــار الإسلام تبني ومواءمة تقاليد ومؤسسات عربيـــة جاهلية، وأخرى غير عربية سابقة على الإسلام عرفتها العناصر المختلفة المكونة للدولة الإسلامية وقد كان انتشار الدين الإسلامي بطيئاً واستغرق زمنا طولا، إذ كانت تحد منـــه وسائل النقل والاتصالات وغيرها مـــن الأساليب التقنية الشائعة في القرنين السابع والثامن، غير أن العملية كانت رغم ذلك شاملة فعالة أفسحت المجال أمام تطوير الشريعة والفنون والعلوم في الحضارة الإسلامية إبان القرون العديدة التالية.

وتعكســـ الفقـــرة التالية في صفحة ٧٩ من كتاب لفضل الرحمـــن عن الإسلام (باللغة الإنجليزية) الرأي الشائع بين المسلمين عن طبيعة الدولة وعلاقتها بالشريعة حتى نهاية الدولة الأموية:

كانـــت الدولة والحكومـــة الإسلاميتان خلال حكم الخلفاء الراشديـــن الأربعة (أي حتى حوالي عام ٤٠/٦٦٠) يترأسها خليفة، ولكنهما مع ذلك غير منفصلين عن الأمة بالنظر إلى كثرة عدد صحابة النبي في المدينة، خاصة كبارهم الذين كانوا يقدمون المشورة ويديرون الأمور ويشاركون في كل من المهام التشريعية والتنفيذية. والواقع أنه لم يكن بالإمكان في تلـــك الفترة الفصل -أو حتى التمييز- بـــين القانون وبين الإدارة؛ ولذا فإن نسبة التشريع في تلك الفترة إلى الخليفة القائم هي على سبيل المجاملة؛ حيث إنه في الواقع كان عملا مشـــتركا لأفـــراد الأمة، أو أعضائها البارزين. أما في العصـــر الأموي فقد أصبحت الحكومة في يـــد أوتوقراطية حاكمة منفصلة عن الأمة. وقد أدار الخلفاء الأمويون الدولة من دمشق، مستأنسين إلى حد كبير بالقرآن والسنة، غير أن نصحاءهم وعمالهم كانوا يفسرون القرآن والسنـــة في ضوء المصلحة والعرف الشائع في الأمصار المختلفة.. وكان أول خليفة أموي يأخذ تطبيق الشريعة على محمل الجد والانتظام هو عمر بن العزيز في أواخر القرن الأول الهجري أوائل القرن الثامن الميلادي".

وكثـــيراً ما يقال إن الأسلمة الحقيقية والشاملة للحكومة والقضاء لم تكن بذات أولوية عند الأمويين بسبب انشغالهم بالتوسع الخارجي وتحقيق الإنسجام في ربوع دولتهم.غير أنـــه لابـــد من أنه قد كان ثمة قدر من الأسلمة في العهد الأموي، لو لخدمة مطمحهم الأول ؛ وهو الانسجام الداخلي والتوســـع الخارجي. كما يقال إن العباسيين الذين أقاموا تحديهم الناجـــح للحكم الأمـــوي على أساس أن الأمويين لم ينتهجوا سياســـة أسلمة قوية، طبقوا الشريعـــة على نحو أكثر شمولا وصرامة. وقد يكون هذا صحيحا في الواقع خلال السنوات القليلـــة الأولى من الحكم العباسي، غـــير أنه بمرور الوقت اضطـــرت المصلحة السياسية ممارســـات العباسيين إلى التخلي عن تطبيق الشريعة. ومـــع ذلك فإنه لا ينبغي لأحد أن يقلل من أهميـــة التزام العباسيين العملي في بداية عهدهـــم (واستمرار التزامهم النظري) بسلطان الشريعة. ذلك أن هذا الالتزام نجم عنه تحديد مصادر الشريعة ومناهجها وصياغة مفاهيمهـــا الأساسية ومبادئها العامة. وتنتمي الأغلبيـــة العظمى من المسلمين اليوم إلى المذاهب السنية الأربعة الباقية من مدارس الفقه الإسلامي، وهي المذاهب التي تأسست في مستهل العصر العباسي.

ولا يعنـــي الإقرار بالأهمية القصـــوى لبدايات العصر العباسي إنـــكار أهمية العصور السابقة عليه، والأفضـــل النظر إلى المرحلة الأولى من العصر العباسي باعتبارها تتويجا لمســـار طويل الأمد ولاندماج عناصر وعوامل متنوعـــة أسهمت في صوغ الشريعة. ذلك أن الشريعـــة تقوم على أساس القرآن والسنة كما فهمهـــا الناس من خلال ممارسات الأجيال القليلـــة الأولى مـــن المسلمين. وما من شـــك في أن النبي نفسه عليـــه السلام والصحابة التابعـــين في الأجيال التالية، كانوا يطبقون أحكام آيات القرآن ومتون الحديث، وهي آيات ومتون واضحة ومحددة الدلالات.

تطور الفقه الإسلامي

يحوط المرحلة الأولى من تطور الفقه الإسلامي خلاف حول ما إذا كانت الآراء والأحكام المنسوبة إلى النبي والصحابة صحيحة النسبة، أم مجرد اختلاق من قبَل أهل القرن الثاني الهجري الذين نسبوها إلى النبي والصحابة، من أجل سند أقدم وأقوى لأحكام شرعية تمت صياغتها في مرحلة متأخرة. ويُعقِّد من هذا الخلاف الافتقار إلى مصادر مستقلة موضوعية تعيننـــا على التحقق من صحة وقائع وتطورات تاريخية مزعومة. ويكفينا لخدمة أغراض دراستنا الراهنة أن نشير إلى النقاط التالية:

النقطـــة الأولى: هي أن الأمة الإسلامية كانت منذ عام ٦٢٢م وحدة سياسية مستقلة في حاجـــة إلى تنظيم يومي لحكومتها وجهازها القضائي. وقـــد كانت المصادر الرئيسية لمثل هـــذا التنظيم خلال حياة النبي عليه الصلاة والســـلام، هي القرآن وتوجهات النبي، وقيادته للأمة فلما مات، وجد المسلمون أنفسهم وفي حوزتهم نص القرآن وسنة النبي كما نقلها وفهمها صحابته الباقون بعده. كذلك فإنه من الواضح أن آراء الصحابة كان لها وزن كبير حتى وإن لم تقم صراحة على أحاديث نبوية معينة. غير أن احترام آراء الصحابة كان سببه افتراض استفادة هذا الصحابي أو ذاك من صحابته للنبي عليه الصلاة والسلام. ولذا فـــإن الوزن الذي نسب إلى آراء كل صحابـــي كان يتوقف على مكانته، وهي مكانة حددها تقييـــم الناس لشخصيته، ومدى ارتباطـــه بالرسالة الإسلامية. وثمة اعتبار آخر هو ما إذا كان غـــيره من كبار الصحابة كانوا متفقين معـــه على هذا الرأي المعين أو قابلين له. وقد طور هذا الاعتبار الثاني فيما بعد، حتى أصبح مبدأ الإجماع الذي هو أحد مصادر الشريعة. وقد حدث تطور مماثل بالنسبة لآراء العلماء من الجيل الثاني (التابعين) على ضوء تقييم الجيل الثالث من المسلمين وقبوله لها أو رفضها.

النقطة الثانية: أنه بالرغم من توافر أحـــكام محددة للرسول وآراءه لأبناء الجيلين الثاني والثالث من المسلمين، فإن الغالبية العظمى من تلك الأحكام والآراء ظلت في صورة روايـــات شفهية عفوية لعشرات من السنين قبل القيام تدريجيا بجمعها وتدوينها من أجل دراستها المنظمة وتطويرها خلال القرن الثاني الهجري.

النقطة الثالثة: أنه خلال القرن الهجري الثاني نهضت الدراسة المنظمة للروايات عن الجيلـــين الأول والثاني من المسلمين (دون سنة النبـــي) بفحص وتمحيص حشد هائل من التفاصيـــل، من أجل تصنيف تقييم الآراء المختلفـــة والحكم عليها على ضوء مدى اتفاقها مـــع القـــرآن والسنة. وكان قد أصبح للسنة في ذلك الوقـــت مفهوما أكثر تخصصا وحسما بوصفها مصدرا للشريعة. ولا يزال لأقوال أهل الجيلين الأول والثاني من المسلمين وزن كبير إلى اليـــوم مع غالبية المسلمين المعاصرين، كما لا تـــزال متوفرة لنا في المصادر الأولية والثانويـــة، ويرجع إليها -حتى الآن- لتعزيـــز أحكام الشريعة وفق المعايير التي حددها

علم أصول الفقه.

وأخيراً، فإنه بغض النظر عن توافر آراء وأحكام جلية واضحة خلال القرن الأول الهجري، فإنها تتطور إلى مبادئ عامة تندرج في طي النظام القانوني الذي نعرفه اليوم باسم الشريعة حتى القرن الثاني الهجري. ولا يعني هذا أنه كان ثمة فراغ قانوني قبل القرن الثاني. وإنما يعني أن القواعد القانونية المحددة القائمة في القرآن والسنة وأقوال المسلمين الأوائل وممارسات العرف (وهي المادة الخام التي شكلت منها الشريعة فيما بعد)، لم تتطور في صورة نظام قانوني مرتب متسق حتى القرن الثاني من تاريخ الإسلام.

وقد قام صرح الشريعة في القرن الهجري الثاني على أساس جهود أفراد من الفقهاء والقضاة خلال القرن السابق في عدة مراكز في الدولة الإسلامية: المدينة ومكة في غرب شبه جزيرة العرب، والبصرة والكوفة جنوبي العراق، ودمشق في الشام، ومصر وقد نجم عن الطبيعة المستقلة الفردية لجهود الفقهاء باعتبارها أمرا طبيعيا مشروعا. وقد كان مؤسسو المذاهب السنية الأربعة الراهنة في الفقه الإسلامي فقهاء فرادى يعمل كل منهم في دائرته المحلية الخاصة، ذلك لأسباب سياسية واجتماعية عديدة، لا يتسع المجال هنا لتفصيلها.

كان العصر العباسي الأول (اعتباراً من عام ٧٥٠م فما بعده) بداية لجهود تعزيز وتنظيم عمل فقهاء فرادى بعينهم هم وتلامذتهم في صورة المذاهب الفكرية المستقلة في الشريعة، وعلى هذا النحو أسس أبو حنيفة (توفى عام ١٥٠هجرية /٧٦٧م) وأبرز تلامذته (أبو يوسف (الموفى عام ١٨١ هجرية/ ٧٩٧ م) والشيباني (توفي عام ١٨٩ هجرية / ٨٠٥م)، المذهب الحنفي في العراق، وأسس الأوزاعي (توفى عام ١٥٧ هجرية / ٧٧٤م) مذهبه في الشام الذي حل مكانه مذهب مالك (توفى عام ١٩٧هجرية/ ٧٩٥م) الذي أسسه أصلا في المدينة. وقد كان الشافعي (توفى عام ٢٠٤هجرية / ٨١٩م) تلميذا لمالك، وهو الذي ينسب إليه فضل وضع أساس علم أصول الفقه، وأساس مذهب مستقل يحمل اسمه) وقد أصر الشافعي على الاقتصار على الاستناد إلى سنة النبي عليه الصلاة والسلام وحدها دون روايات أفراد الجيل الأول والأجيال التالية من المسلمين. وهو موقف أوصله إلى منتهاه أحمد بن حنبل (توفى عام ٢٤١هجرية/ ٨٥٥) وهو مؤسس المذهب السني الرابع والأخير من مذاهب الفقه الإسلامي الباقية.

وتوضح لنا تواريخ سنين وفيات هؤلاء المؤسسين أن أكثر الفترات نشاطا في بناء صرح الشريعة كانت ما بين منتصف القرن الثامن ونهاية القرن التاسع (أي القرنين الهجريين الثاني والثالث). ففي خلال تلك الفترة عاش وألَّف الأئمة وتلامذتهم البارزون المؤسسون للمذاهب الفقهية. صحيح أن الفقهاء المؤسسين اعتمدوا على مصادر ترجع إلى عهد سابق (هي القرآن والسنة وأقوال أفراد من الجيلين الأول والثاني في تاريخ الإسلام) غير أن هؤلاء

الفقهـاء المؤسسين كانت تفصل بينهم وبين زمن النبي عليه السلام مدة قرن ونصف قرن على الأقل.

فأمـا مفتاح نضج الفقـه الإسلامي وتأسيس المذاهب الفكريـة في مستهل العصر العباسي فنجده في الارتقاء بتعريف مصـادر الشريعة، وتطويره مناهج استقاء المبادئ العامة والقواعد المحددة من تلك المصادر. وقد شهد القرنان الثامن والتاسع نشاطاً خارقاً في ميـدان تفسير القرآن والتحقق مـن إسناد سنة النبي عليه السـلام وتدوينها وعزلها عـن أحاديث غيره. ويرجـع الفضل في تأسيس علـم أصول الفقـه في رأي الغالبية إلى الإمـام الشافعي الذي كانت مؤلفاته ومؤلفات أسلافه المباشرين ومعاصريه وخلفائه هي المسئولـة عن تشكيل وبلورة مصادر الشريعـة ومناهجها في صورتها الراهنة. ومنذ ذلك الوقت غدت الأجيال المتتالية من المسلمين والفقهاء قانعة بالتقليد وبالتزام كلٍ بالمذهب الذي ينتمي إليه التزاما مخلصاً صارماً.

قلـة قليلة فحسب من الفقهاء حاولـت الثورة على هذا التقليد، وذهبت إلى أن من حق العلمـاء والفقهاء الرجوع مباشرة إلى القرآن والسنة والروايات عن المسلمين الأوائل دون حاجـة إلى وساطة المذاهب القائمـة. غير أن هؤلاء المسلمين المجدديـن كانوا ينهضون بنشاطهم في إطار المبـادئ الفقهية المستقرة. ولم يأتوا بجديد ذي بال بصدد المصادر أو المناهج أو المفاهيم العامة ومبادئ الشريعة. فابن تيمية الذي يعد أبرز مثال لهذه الطبقة مـن المجددين، كان نشاطـه في إطار المذهب الحنبلي، ولم يُدخـل أية تغييرات مهمة في مبادئ وقواعد القانون العام للشريعة كما صاغها أسلافه.

مصادر الشريعة ومناهجها

المصادر الأربعـة للشريعة هي القرآن وسنة النبي عليه السـلام والإجماع والقياس. وثمة إشارات في بعض الروايات القديمة إلى الاجتهاد باعتباره مصدراً آخر.

ويوضـح منطق الشريعة باعتبارهـا نظاماً قانونياً دينيـاً، أن الأولوية في استقائها هي للوحي الإلهي المباشـر، أي القرآن، ثم لسنة النبي الذي تلقى الوحي، وأخيرا للمسلك "الرشيد" المعتمد" للأفراد والأئمة ممن عاشوا وفق أحكام الوحي والسنة. ورغم أن الإجماع والقياسـ لم يُذكرا صراحة في القرآن والسنة باعتبارهمـا مصدرين للشريعة، فإن تطور هذيـن المفهومين اللذيـن أصبحا مصدرين للشريعة كان نتاجـاً لمصدر متفق عليه وهو اجتهاد الأئمة المؤسسين في القرنين الثاني والثالث من الهجرة.

القرآن

جمـــع النص الكامل للقرآن الذي يؤمن المسلمون، بأنه كلام الله الحرفي وختام الوحي الإلهي، في مرحلة مبكرة جدا من التاريخ الإسلامي. ويرى المسلمون كافة أن النص القرآني محكـــم وغير قابل للجـــدل حوله، أما ما هو في حاجـــة إلى إعادة النظـــر، في رأيي، فهو استخدام القرآن أساسا للقانون الذي يحتكم إليه الناس في حياتهم الدنيا هذه.

ومفتاح فهم دور القرآن في صوغ الشريعة هو إدراك أن القرآن إنما سعى أصلا إلى إرساء معايـــير أساسية معينة لسلوك الفرد والجماعـــة، لا إلى التعبير عن هذه المعايير بوصفها حقوقـــا وواجبات. إن دور النبي عليه الصلاة والسلام في تحديد معايير السلوك هو سابق في الزمـــان ومن حيث التأكيد والأهمية لدوره كمشـــرع سياسي يحدد العواقب القانونية لخرق هـــذه المعايير. ويحوي القرآن الأفكار الرئيسية التـــي هي أساس المجتمع المتمدن، كالرحمة والعدل والأمانة في المعاملات التجارية، والاستقامة والنزاهة في تطبيق العدالة، ويصفهـــا باعتبارها الأخلاقيات الدينية الإسلامية. وفيمـــا عدا عدد قليل من آيات الحدود والقصاصـــ (مما سنعرض له في الفصـــل الخامس) فإن القرآن لم يذكر العواقب القانونية لتعاليمـــه المتصلة بالقانون العام، وإنما يتجاوزهـــا إلى توضيح أثر السلوك البشري في ضمير صاحبه ومصير روحه الأبدي، وباختصار فإن هدف القرآن الرئيسي هو تنظيم علاقة الإنسان بخالقه، إلى علاقة الإنسان بأقرانه من البشر.

فالقـــرآن إذن ليس بمجموعة قوانين، ولا حتى بكتاب قانوني، ولا هو يصف نفسه بذلك وإنمـــا هو مناشدة بليغـــة للبشرية أن تطيع القانون الإلهي الذي سبق أن أوحى به، والذي هو بوسع الإنسان اكتشافه أو استخلاصه بصفة عامة من القرآن. غير أنه من الخطأ البالغ تجاهل تأثير القرآن في إقامة النظام القانوني الإسلامي. صحيح أننا نجد أن نحو خمسمائة آية فحسب (أو ستمائة في رأي بعض العلماء) من مجموع آيات القرآن البالغ عددها ٦٢١٩ أية تتعرض لمسائل قانونية وأن الغالبية العظمى من هذه الآيات الخمسمائة تخص شعائر العبـــادات، فلا يتبقى غير ثمانين آية ذات طابع قانوني بالمعنى الدقيق للعبارة. غير أننا نجـــد، من ناحية أخرى، أن هـــذه الآيات الثماني قد درست وفسرت من أجل استنباط أقصى قـــدر ممكن من المعاني منها، بل ونجد أن الآيات التى لا تتعرض لمسائل قانونية بحتة قد فســـرت تفسيرا يضفي عليها مضمونا قانونيا يصلح للاسترشاد به من عدة وجوه. والأهم من ذلك هو أن القرآن هو مصدر إيمان المسلمين بأن الشريعة هي أمر الله المباشر والشامل. وبالتـــالي فإن كافة المصادر والمناهج الأخرى، وكذا أي مبدأ أو قاعدة في الشريعة، ينبغي أن تقوم على أساس قرآني، أو على الأقل، أن يوضح اتفاقها مع أحكام القرآن.

غـــير أنه مما يهمنا بصفة خاصة في هذا الصـــدد مسألة نسخ آيات قرآنية معينة ذات صبغـــة قانونية بآيات أخرى. والغالبية العظمى مـــن الفقهاء والمذاهب السنية تقبل مبدأ

النســخ هذا الذي هو أساس الكثير من مبادئ وقواعــد الشريعة، خاصة في ميدان الحياة العامــة. فالآية أو الآيـــات القرآنية المنسوخة تبقى في حكــم الشريعة منسوخة من أجل الحفــاظ على اتساق الأحكام وتجنب تناقضها. ومن هـــذا المنظور تطور القانون الوضعي (الذي عرفناه فيما بعد باسم الشريعة الإسلامية) على أساس من الآيات القرآنية في الفترة المدنية التي تنسخ آيات مــن الفترة المكية السابقة، يقال إنها تتناقض معها. فهل بوسع المسلمين اليوم أن يعيدوا النظر في مسألة النسخ؟ وهل يجوز لنا أن نتخذ من آيات سبق نسخها أساسا جديداً لقانون إسلامي وأن نقوم -من أجل تحقيق هذا الغرض- بنسخ آيات كانت أحكامها مطبقة في الماضي، وبإبطال الأخذ بها من وجهة النظر القانونية؟

وفي هـــذا الأمر فـــإني لا أقول فحسب بجـــواز إعادة النظر في السنـــد العقلاني للنسخ وعواقبـــه، وإنما أيضا بوجوب ذلك حتما وبالضرورة، إذا أردنا حلا للمشكلات التي يثيرها تطبيق القانون العام للشريعة في العصر الحديث.

السنة

ســـنَّ الشئ -لغة- صاغه وصوره كي يكون مثالا لغيره. وتشير صيغة الفعل أيضا إلى معنى السيرة أو الطريقة الحميدة. وقد تبدأ هذه الطريقة الحميدة بأن يأتي الشخص بعمل يقتدى الناس به من بعده، أو باستقائها من ممارسات السلف، كالقبيلة أو الأمة. وقد ذهب فضل الرحمن في صفحة ٤٤ من كتاب سالف الذكر إلى القول بأن مفهوم السنة يقوم على حقيقـــة تاريخية (مزعومة) خاصـــة بالسلوك، وتأثيرها في سلـــوك الأجيال التالية. وفي السيـــاق الإسلامي "أصبح مفهوم السنة عند الخلفـــاء الراشدين وعند الأمة الإسلامية في بدايـــة تاريخها، يعني كل ما يمكن إثبات أنه من فعل أو قول النبي عليه الصلاة والسلام، وأقـــدم صحابته. وكما أن العرب الجاهلين التزموا بسنة أسلافهم، فقد دعيت أمة المسلمين إلى التمســـك والالتـــزام بالسنة الجديدة. وبذا يكون المفهوم الإسلامـــي عن السنة مشابهاً للمفهوم العربي القديم".

وثمة بعض الاختلاف بين الباحثين المحدثين حول التحديد الدقيق لزمن ظهور مفهوم سنة النبي عليه الصلاة والسلام، منفصلة عن الروايات الإسلامية القديمة الأخرى. فبعض الباحثين يذهـــب إلى أن هذا المفهوم التخصيصي للسنة كان متأخرا نسبيا، في حين يرى آخرون أن المفهوم كان قائما منذ البداية.غير أن الكافة تجمع على أن المفهوم الدقيق لسنة النبـــي بوصفها السنة الوحيدة التي تشكل المصدر الثاني الموثوق به للشريعة كان نتاج أواخر القرن الهجري الثاني. أما خلال القرن الهجري الأول فقد كان المقصود بالسنة، كلا من سنة النبي والروايات عن شخص مسلم بعينه، أو عن الأمة بوجه عام. وليس ثمة تعارض بـــين المفهوم الأوسع للسنة بوصفها روايات عن شخصيات بارزة، أو عن أمة المسلمين في

بدايـــة ظهور الإســلام. ويذهب فضل الرحمن إلى أن طبيعة العلاقـــة بين الصحابة والنبي (وهـــم الأتباع الذين سعوا إلى العيش والتكيف وفق الدعوة النبوية ولم يكونوا مجرد كتبة يسجلون تعاليم تلك الدعوة) جعلت من الصعب من المحدثين الشكليين، أي العلماء الذين قامـــوا بجمع وتدوين سنـــة النبي، وعلى الأجيال التاليـــة، استخلاص الأحاديث الخاصة بالنبي وحده من مجموع الأحاديث المنسوبة إلى الصحابة.

وإذ أصبـــح لسنة النبي صلى الله عليه وسلم دور رئيسي كمصدر للشريعة خلال القرن الهجـــري الثاني (أواخر القرن الثامن والقرن التاسع الميلاديـــين)، أصبح من المهم للغاية التحقـــق من صحتها ودقة متنها وملابسات إصدارها. وكما هو معلوم ومقرر تاريخيا، فقد حـــدث وأدرك الناس منذ الفترة الأولى من تاريخ الإسلام حقيقة هذا التزييف وخطورته في مجال السنة.

وقـــد نهض عدد كبير من علماء المسلمين في القـــرن الهجري الثاني بمهمة التحقق من صحة الأحاديث وتدوين السنة. وبمـــرور الوقت قبلت غالبية المسلمين كتب الحديث التي وضعها ستة من علمائهم وهم (البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة) باعتبارهـــا هي وحدها التي تحوي السنة الصحيحة الموثوق فيها. وقد وضع هؤلاء الستة وغيرهـــم من العلماء معايـــير بالغة الدقة للتحقق من صحة الروايـــات الخاصة بالسنة، وتصنيفها علـــى هدى صحتها وجواز قبولها. ومن الواضـــح أن هذه المعايير للأسف كان يعيبها بشدة ما ظل دائما يعيب نظرية البينة الإسلامية حتى في يومنا هذا، وهو افتراض أن الإنســـان الفاضل الذي يأبى تعمـــد الكذب، هو بالضرورة ولهذا السبب صادق في قوله. ذلـــك أنهـــم (أي علماء الحديث المسلمين) كانـــوا غافلين تماماً عن احتمـــال أن يكون هذا الإنســـان الفاضل ضعيف الذاكرة، أو شديد الرغبة في أن يكـــون رأيه صادقاً، أو لديه ميل إلى إسقاط الحاضر على الماضي، أو صبغ الحقائق بصبغة رأيه، أو متأثرا بإيحاء وتوجيه الأسئلة الموجهة إليه".

هذه العيوب في أسلوب التحقق من صحة الأحاديث، متى قيمناها وفق المعايير الحديثة، قد تعزز من منطقية القول بأن بعض الأحاديث الموضوعة قد تسرب حتى إلى المجموعات الســـت التي يثق كافة المسلمين السنيين اليوم في صحتها. كذلك فإنه من الجائز أن يكون بعض الأحاديث الصحيحة قد رفض أو ضعف فلم يكن له أثر كمصدر للشريعة.

غير أني اعتقد أنه من المحال اليوم النهوض بمحاولة التمييز بين الصحيح والزائف، أو إعادة الاعتبار لما سبق رفضه من الأحاديث المنسوبة إلى النبي عليه الصلاة والسلام.

الإجماع

حـــين اقتصر إطـــلاق "السنة" على سنـــة النبي عليه السلام وحـــده، أصبح للروايات المتناقلـــة عـــن الصحابة والتابعين وضـــع أدنى، وإن بقيت قائمـــة في صورة إجماع هو المصدر الثالث للشريعـــة. وبالإضافة إلى الأساس العقلاني المنطقي للإجماع، وجد فقهاء المسلمـــين في السنة سندا له بوصفه مصدراً للشريعة. فقـــد روى عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "لا تجتمع أمتي على ضلالة" كما استشهد الفقهاء بالآية ١١٥ من سورة النساء لتعزيز حجية الإجماع.

وبالرغم من المشكلات الخاصة بتحديد مجال الإجماع وكيفيته، فإنه كان قوي التأثير في تطويـــر الشريعة، لا كمصدر مستقل فحسب،وإنما أيضا بتحديده النص المعتمد الثابت للقـــرآن والسنة ذاتيهما وتفسيره لهما. فمن ناحيـــة، نجد أن الإجماع هو الذي اعتمد على نحـــو يقيني حاسم النص القرآني القديم بعد جمع ســـورة، وكذا المجموعات الصحاح من السنـــة. ومن ناحية أخرى، فإنه كان ثمة اتفاق علـــى أن ما استقر من إجماع على تفسير القـــرآن والسنة وتطبيق أحكامها هو وحـــده الصحيح، وأنه ليس ثمت حجية إلا لما ارتأى إجماع الأمة إضفاء الحجية عليه من الرجال والتصانيف.

ورغم قدم عهد قبول مبدأ الإجماع كمصدر للشريعة، فإن معناه ومجاله ظل محل خلاف كبـــير. إذ ما الذي يشكل الإجمـــاع؟ هل يتطلب موافقة الكافة أم أن بالإمكان ثبوت الإجماع رغم بعض الخلاف أو رغم رفض أقلية له؟ ومن أولئك الذين يعتبر إجماعهم ملزماً، وملزما لمن؟ هل هو إجماع الصحابة والأمة في المدينة، أم إجماع علماء المسلمين وفقهائهم عامة، أم في مصـــر من الأمصـــار، أم هو إجماع المسلمين كافة ؟ هل هـــو إجماع جيل واحد (من العلمـــاء أو الأمة الإسلامية) أو إجماع عدة أجيـــال؟ وهل هو إجماع جيل سابق (أو أجيال سابقة) ملزم بالضرورة لـــكل الأجيال اللاحقة؟ كل هذه الأسئلة وغيرها المتعلقة بطبيعة الإجماع ومجاله كانت، ولا تزال محل خلاف.

وقـــد كان الخلاف حول هـــذه المسائل وغيرها مما يتصل بالإجمـــاع ناجما إلى حد ما عـــن قصور المنهاجية الكفيلة بـــأن تزود الأمة (سواء العلمـــاء أو المسلمين بصفة عامة) بوسائـــل تحقيق الإجماع على أي أمر من الأمور. ولا يشـــكل هذا الجانب الإجرائي مشكلة اليـــوم بفضل الوسائل الحديثة للتنظيم والنقل والاتصـــال وغيرها. وإنما المشكلة هي في الجوانـــب التوجيهية لطبيعة الإجماع ومداه. وعلى سبيل المثال: أي من سكان الأمصار له حق الخروج بإجماع ملزم، وما العلاقـــة الواجبة بين إجماعهم وإجماع الأجيال السابقة، أو المعاصـــرة،أو التالية؟ هل يمكن القول مثلا بأن الإجماع هو إجماع أمة سياسية معينة مـــن المسلمين، كالدولـــة القومية، وإنه يمكن التوصل إليـــه بانتخابها ممثلين لها، أم عن طريـــق إجراء استفتاء في تلك الأمة المعينـــة؟ فإن كان ذلك كذلك، فهل يجوز لهذا الإجماع

"الديموقراطـــي" لأمة سياسية حديثة معينة أن يرفض مفهوم أو مبدأ الشريعة القائم على إجمـــاع أمة مسلمة سابقة، خاصة من الأجيـــال الأولى في تاريخ الإسلام، وهي التي ترى الأغلبية الساحقة من المسلمين أنها تتمتع بحجية دينية بالغة القوة؟ إننا لنتبين في لب هذه الأسئلة والإجابات المحتملة عنها نقطة جوهرية تتعلق بالأساس العقلاني للإجماع، ألا وهـــي مـــا إذا كان الإجماع يقوم على مبدأ السيادة الشعبيـــة أم على افتراض الحجية الدينيـــة والتقوى والخلـــق؟ ولا يمكن أن نفصل هنا بشأن هـــذه المسائل المتصلة بجوهر السياسة. غير أننا نأمل أن تسهم الدراسة الراهنة في إيجاد الحلول لها.

القياس

القياســـ -لغة- هو رد الشئ إلى نظيره. وهو في الفقه حمـــل الفرع على الأصل لعلة مشتركة بينهما، كالحكم بتحريم شراب مسكر حملا على الخمر، لاشتراكهما في علة التحريم وهـــو الإسكار. وحيث إن تحديد العلة أو السبب وراء السابقة الأصلية أو القاعدة السالفة، وتوفرها في الحالة المستجدة هو من رأي الفقيه، فإن القياس قد يلقى المعارضة باعتبار أنه يقيم الشريعة على أساس من العقل البشري لا الوحي الإلهي. ولا يمكن تفادي هذه التهمة إلا إن اقتصـــر القياس على المسائل التـــى لا ينطبق عليها أي من المصادر الأخرى، وكانت نتيجته متفقة مع الشريعة في مجموعها ومع أي من مبادئها وقواعدها المستقرة.

ورغـــم وضوح ارتباط القياس بالاجتهاد، واعتبـــاره إحدى وسائله، فقد كان من المفيد الاعـــتراف به مصدراً مستقلاً للشريعة، خاصة مع الزعم بأن أبواب الاجتهاد قد أغلقت بعد القرن التاسع الميلادي، ممـــا أتاح فرصة الاستمرار في استنباط الأحكام لقضايا مستجدة من سوابق من مبادئ الشريعة وأحكامها المستقرة، دون دعوى اللجوء إلى الاجتهاد.

الوسائل الثانوية أو الأقل شأنا

تتضمـــن هذه الوسائـــل: الاستحســـان، والاستصـــلاح (أو المصلحـــة) والاستصحاب، والضـــرورة، والعرف. ويمكن تعريف الاستحسان بأن استنباط الأحكام الشرعية التي تدعو إليها حاجات العدالة أو الظروف الاجتماعية، حيث إن المفهوم قد نشأ عن الرغبة في تجنب إبطـــال التشدد في القياســـ لممارسات نافعة قائمة (أو على الأقل لا ضرر منها)، أو تسببه في مصاعب لا ضرورة لها. كذلك فإنه بالإمكان تعريفه بأنه "تفضيل فقهي" ذلك أن الفقيه قد لايـــرى اللجوء إلى القياس الصارم، ويستحسن حلا آخـــر. وقد كان من دأب مالك وأبي يوســـف مقابلة الاستحسان بالقياس وذلك خلال النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، فأصبح الاستحســـان يعني "وسيلة لاستنباط الحكم المتعارضـــ لسبب من الأسباب مع القياســـ المألوف". أما الشافعي وتلامذته فقد أنكروا الاستحسان أساسا، إذ يفسح المجال

أمـــام الآراء العشوائية في حين ذهب المناصـــرون له وغالبيتهم من أتباع المذهب الحنفي إلى أن الاستحسان قياس خفي، وتحول عن القياس الظاهر إلى رأى في الباطن مكيف لذاته، وتفضيل قائم على علة يقرها سلطان الشرع المستقر.

وأمـــا الاستصلاح أو (المصلحة العامـــة) فمرتبط بالاستحســـان (لدرجة خلط الناس بينهمـــا) حيث إنهمـــا يناقضان المنهج الأكثر شيوعا فى استنبـــاط الأحكام الفقهية، رغم أن الاستحســـان قـــد يكون أقدم من الاستصلاح. وقد ذكـــر أن الغزالى عرف المصلحة بأنها "المحافظـــة على مقصود الشرع مـــن الخلق"، أى حفظ الدين، والحيـــاة، والعقل، والنسل، والمال. ويرى الغزالى أن هذا الحفظ تضمنه بصفة عامة النصوص الشرعية، وبالتالى فهو يوافق القياس المألوف. فإن لم يوافقه فإن المصلحة إنما تكون حاسمة حين تطرأ اعتبارات ضروريـــة أو قاطعة أو كليـــة محددة تحديدا لا لبس فيه تؤثر فى الجماعة الإسلامية كلها، وإلا لم يجز استعمال الاستصلاح.

أما الشافعى الذى كان يهمه تجنب كل ما من شأنه أن يفتح الطريق أمام العبث "بشريعة الله"، فإنـــه يفضل مبدأ الاستصحاب الأكثر صرامة. وهو يعنى بالاستصحاب محاولة ربط حالات متأخرة بحالات سابقة عليها، على أساس افتراض أن أحكام الفقه التى تطبق فى حالات معينة تظل صالحة للتطبيق ما دام لم يثبت تغير هذه الحالات. وبعبارة أخرى فإن هذا القول لا يعنى أكثر من افتراض شرعية الممارسات القديمة ما لم يثبت العكس.

ومن المفيد فى بيان استخدام هذا المفهوم فى إصلاح قانوني حديث أن نقارن بين رأيين لفقيهـــين إسلاميين حـــول دلالات الاستصلاح أو المصلحة. فقـــد كان ابن تيمية يشكك فى قيمة الاستصلاح، إذ يـــرى أن الشريعة قد راعت بالفعل المصلحة "الشرعية". فلو أن امرءا رأى مصلحة فى مبـــدأ ما، فإن هذه المصلحة إما منصوص عليها فى الشريعة ولا تحتاج إلا إلى اكتشافها، أو هي مصلحة وهمية غير حقيقية، أو بتعبير آخر، مصلحة غير مشروعة أو لا ينبغـــي السعـــى وراءها. أما الطوفى فعلى العكس من ذلـــك، يرى تقديم مبدأ "رعاية المصلحـــة" على النص والإجماع مـــا لم يتحقق التوفيق بين هذين الأخيرين وبين مراعاة الصالـــح العام فيما يخص الجوانـــب القانونية من الحياة اليوميـــة. وبعبارة أخرى فإن الطوفى يذهب إلى أنه عدا ما يتصل بالعبادات، فإن رعاية المصلحة هي الفيصل والمرجع الأخير، وتجبّ نص الشريعة.

وأما الضـــرورة فيمكن اعتبارها مستمدة من القياس على مبـــدأ وارد فى آيات قرآنية، كمـــا فى الآية ٢٣٩ من ســـورة البقرة "فإن خفتم فرجالا أو ركبانـــا". فحيث إن هذه الآية فســـرت على أنها تجيز للفارس الراكب فى انتظار المعركة أن يصلى وهو راكب بدلا من أن يترجـــل ويؤدى الصلاة بصورتها المعتادة، فقد قيل قياســـا على ذلك: إن الضرورات تبيح المحظـــورات. ونجد المبدأ نفسه فى آيات قرآنية أخرى، كتلك التى تجيز: للمسلم أكل طعام

محظور كلحم الخنزير، أو فعل المحظور إن كان السبيل الأوحد للحفاظ على حياته.

والسؤال الجوهري هنا بطبيعة الحال هو: ما الذي يشكل الضرورة الشرعية بالدرجة التي تبرر تجاوز أحكام الشريعة الصارمة أو تعديلها؟

أما العرف فيعترف به المذهبان الحنفي والمالكي في حدود معينة، ويرفضه المذهب الشافعي. ففي المذهب الحنفي يجوز تغليب العرف أو العادة على القياس، ولا يجوز أبداً تغليبهما على نص القرآن أو السنة.

والواقع أن غلبة النص هي الحد المشترك لكافة الوسائل الثانوية كما هو، بالنسبة للإجماع والقياس أيضاً. أما الاجتهاد فإنه لا يجوز إلا في الحالات التي لا يحكمها نص واضح وصريح من القرآن أو السنة. فالمستقر عند علماء الفقه عامة أنه لا إجماع ولا قياس ولا غيرهما مع وجود النص، كما أن الاجتهاد لا يكون في ما ليس فيه نص من قرآن أو سنة.

دور الاجتهاد

الاجتهاد -لغة- هو بذل الوسع في طلب المقصود، واصطلاحاً استفراغ الفقيه الوسع لاستنباط حكم فقهي في أمر لم يرد بصدده نص من القرآن والسنة. وقد قيل إن السنة تؤيد الاجتهاد كمصدر للشريعة.

وقد سبق أن ذكرنا أن مفهوم الإجماع يبدو وكأنما ظهر نتيجة لممارسة الاجتهاد، حيث إن اجتهاد الفقهاء الأول أدى بهم إلى القول بوجوب اتخاذ إجماع الأمة في مجموعها، أو إجماع علماء المسلمين بالأخص، مصدراً من مصادر الشريعة. كذلك فإن مضمون الإجماع (أي المبادئ والقواعد التي تعد اليوم جزءاً من الشريعة بفضل الإجماع) قد يكون ناجماً في الأصل عن اجتهاد واحد أو أكثر من الصحابة، أو اجتهاد الفقهاء الأول. ويمكن النظر إلى القياس أيضا بوصفه إحدى وسائل الاجتهاد.

كذلك فإن ممارسة الاجتهاد بالمعنى الأوسع ذات صلة بتفسير القرآن والسنة. فكلما قيل بمبدأ أو قاعدة في الشريعة على أساس المعنى العام (أو الدلالات العريضة) لنص في القرآن أو الحديث (دون الحكم المباشر لنص واضح صريح)، فإن الصلة بين النص وبين المبدأ أو القاعدة في الشريعة يحددها اجتهاد الفقيه. وإنه لمن الصعب أن نتخيل أي نص في القرآن والسنة، مهما بدا واضحا وصريحا، ليس في حاجة إلى هذا النوع من الاجتهاد لتفسيره وتطبيقه على أحوال محددة وهكذا فإنه قد يبدو واضحا أن الاجتهاد كان مفهوماً أساسيا وذا دور كبير ونشط جدا في بناء الشريعة خلال القرنين الثامن والتاسع الميلادي. وإذ نضجت الشريعة وغدت نظاما قانونيا متكاملا في نظر الفقهاء، ورأى الناس الحاجة إلى الوصول إلى مبادئ وقواعد جديدة قد تقلصت، ساد الاعتقاد بأن مجال الاجتهاد قد

ضـــاق إلى حد الزوال. وتعرف هـــذه الظاهرة في تاريخ الفقه الإسلامي بقفل باب الاجتهاد. وترى غالبية المسلمين أن باب الاجتهاد ظل مقفولا منذ القرن العاشر الميلادي حتى وقتنا هذا. وقد طالب بعض علماء المسلمين المحدثين والمعاصرين إعادة فتح باب الاجتهاد.

والســؤال الجوهري الــذي نطرحه في كتابنا هذا، هو مـــا إذا كان كافيا أن نفتح أبواب الاجتهاد وأن نمارسه في إطار مبادئ الشريعة القائمة. إذ هل يمكن لممارسة الاجتهاد اليوم أن تحــل المشكلات الأساسية المتصلة بالقانون العـــام في الشريعة، مما نعرضه في هذه الدراسة، دون منازعة صرح الشريعة كله كما بناه الفقهاء الأوائل؟

وقــد كان الاجتهاد كما حدده نص الشريعة التقليدية ومنطقها قاصراً على الأمور التي لا تحكمهــا نصوص واضحة وقاطعة مــن القرآن والسنة. كذلك فإنـــه بمقتضى الصياغة التاريخية لأصول الفقه (أي القواعد التي تحكم استنباط مبادئ الشريعة من مصادرها) لم يكن من الجائز اللجوء إلى الاجتهاد حتى في المسائل التي قضى فيها الإجماع.

وأعتقد أنه من الضروري والممكن تعديل هذه القيود على الاجتهاد، وأستند في قولي هذا إلى حقيقـــة أن عمر بن الخطاب، الخليفة الثاني وأحد كبار الصحابة، اجتهد برأيه في أمور تحكمها نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة.

ومـــن أمثلة ذلك أن الآية ٦٠ من سورة التوبة تبين على نحو قاطع جلي أوجه الإنفاق مـــن الصدقات وتحدد المستفيدين منها، ومن بينهم المؤلفة قلوبهم، (أي أولئك المرغوب في كسب ولائهم للإسلام أو ضمان استمراره عن طريق الحافز المادي) وبهذا يكون لهؤلاء حق شرعـــي في نصيب الصدقات وفق نصوصـــ واضحة قاطعة في القرآن والسنة. غير أن عمر رفضـــ أن يؤدي إليهم نصيبهـــم، بحجة أنه إنما كان يدفع لهم حين كان المسلمون ضعافاً في حاجة إلى تأييد مثل هؤلاء. أما وقد تغيرت الأوضاع فإن حصتهم من الصدقات ألغيت. ومـــن الأمثلة المهمة الأخرى لممارسة الاجتهاد بصدد أمر تنظمه نصوص واضحة وقطعية الدلالة، رفض عمر توزيع الأرض التي استولى عليها المسلمون خلال الحملات على العراق والشـــام بوصفها جزءا من الغنائم التي للمقاتلين المسلمين حق فيها بمقتضى الآيات ٦- ١٠ مـــن سورة الحشر. وحين اعترض عليـــه البعض ذاكرين أن النبي صلى الله عليه وسلم ظل إلى وقـــت وفاته يوزع مثل هذه الأراضي باعتبارها من الغنائم، برر عمر رفضه التقيد بحكم الآيات القرآنية، كما فسرها النبي وطبقها، قائلا إن من شأن توزيع الأراضي حرمان الدولة من الموارد المهمة اللازمة للإنفاق على الجيوش من أجل الدفاع عن نفسها.

وقـــد قيل في تبرير موقف عمر إنه كان يعمل لما فيه خير الأمة الإسلامية. وهذا التبرير عينه هو لب الموضوع، فهنا سابقة واضحة قوية من أقدم عصور الإسلام تؤكد أن اعتبارات السياسة تحكم تطبيق قاعدة مستقاة من الاجتهاد، حتى لو اضطرنا ذلك إلى تجاوز نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة.

وفي رأيــي أن هذين المثالــين لمسلك صحابي قديم جليل في مقــام عمر بن الخطاب لا يمكــن أن يُغض النظــر عنهما، باعتبارهما حالات شاذة نسختهــا الصياغة المنهاجية التالية لأصول الفقه. كما أقــول، وبكل الوضوح والتحديد، إن للمسلمين المعاصرين الحق في إعـــادة صياغة أصول الفقه وفي ممارسة الاجتهـــاد حتى بصدد المسائل التي تحكمها نصوصــ واضحة وقاطعة من القرآن والسنة ما دامت حصيلة مثل هذا الاجتهاد متفقة مع جوهــر رسالة الإسلام كما يراها المسلمون أنفسهــم وسيأتي بيان هذا القول في الفصول التالية من هذا الكتاب.

المنظور الشيعي

بالرغم من أن عددا من الأقليات التاريخية قد خالفت الأغلبية السنية، فإن أهم الأقليات التـــي بقيــت على خلافها حتى الآن هم الشيعة (أو شيعة علـــي) وأهم فرق الشيعة اليوم هي الاثنا عشرية في إيـــران، والإسماعيلية (أو السبعية) في الهند وآسيا الوسطى والشام ومنطقة الخليج العربـــي، والزيدية في جنوبي شبه الجزيرة العربية. وقد يكون من المفيد تأمل أوجه اختلاف هذه الفرق مع الأغلبية السنة، وإلى أي حد قد يساعدنا المنظور الشيعي بصـــدد مصادر الشريعة وطبيعتها في حل قضايا القانون العام التي تتعرض لها دراستنا الراهنة.

أهـــم ما يميز الشيعة كافتها هو الدور الخطـــير الحاسم الذي يلعبه الإمام، وهو الزعيم السياســـي والديني للأمة. ومن هنا يُرجع الشيعيون كلهم جذور نشأة فرقتهم إلى الخلاف حـــول اختيار أول خليفة للنبي عليه الصلاة والسلام عـــام ٦٣٢م فبالرغم من أن غالبية المسلمـــين رضيت بأبى بكر خليفة للرسول (وتبعه عمر فعثمان قبل أن يتولاها علي) فإن أقليـــة منهم ناصرت عليا منذ البدايـــة فسموا فيما بعد بشيعة علي. وقد كان الخلاف بين الشيعـــة أنفسهم حول اختيـــار الأئمة التالية، بداية لظهور الفـــرق الرئيسية الثلاث التي ذكرناها آنفاً والتي لا تزال قائمة إلى اليوم.

فقـــد رضيت غالبية الشيعة بمحمد الباقر إماما خامسا لهم. غير أن أقلية اختارت زيدا (ابـــن الإمام الرابع) وتعترف الزيديـــة (كما سموا فيما بعد) بمبـــدأ اختيار الإمام من بين المؤهلين للإمامة من نسل علي، وهم يتحفظون في الحكم على الخلفاء الثلاثة الذين سبقوا عليـــا، خاصة أبو بكر وعمر، بالنظر إلى إيمانهم بـــأن للإمام المتفق عليه حقا شرعيا في الخلافة حتى إن كان على خيرا منه. غير أن الشيعة الزيدية تشترط أن يكون إمامهم هم من نســـل على وفاطمة (وهي ابنة النبي عليـــه الصلاة والسلام)، وأن يتمتع بصفات شخصية حميـــدة، بالورع والعلم، وأن يكون إماما قادرا على الدفـــاع عن العقيدة. فإن توفرت هذه المؤهلات في الإمام صار إماما راشدا، غير أنه مع ذلك إنسان عادي.

أمـــا أغلبية الشيعة فقد اعتبرت جعفر الصادق إمامها السادس. غير أنهم اختلفوا حول اختيار الإمـــام السابع. فأقرت أقلية منهم اختيار إسماعيل، وهو الابن الأكبر لجعفر، إماما سابعا، وصاروا يدعون بالسبعية أو الإسماعيلية، في حين اختارت الأغلبية موسى الكاظم إماما سابعا لهم خلفه في الإمامة خمسة أئمة آخرين كان آخرهم محمد بن الحسن العسكري، الإمـــام الثاني عشر. وحين اختفى هذا الأخير وهو بعد صبي صغير (في مغارة بالقرب من سامـــراء عاصمة الخلافة في ذلك الحين) عـــام ٨٧٤ م قالت هذه الجماعة بأنه "غائب" لم يمت وأنه سيعود في نهاية الزمان باعتباره المهدي والإمام المنتظر. ويخالف الإسماعليون الإثنا عشريين فيقولون "إن الإمام لا يمكن أن يختفي تماماً حتى لو كان مستوراً عن أعين الذين لا يتمتعون بثقب النظر المتوفر لدى أهل العلم". ويقول الإسماعيليون: "لو أن الإمام غاب عن العالم ولو للحظة واحدة لهلكت الأرض بما عليها".

وتصـــر الشيعـــة كافة على ضرورة أن يكون الإمام الحـــق في نسل النبي عليه الصلاة والســـلام (أي من نسل ابنته فاطمة وعلي) وهذا هـــو أصل اختلافهم المذهبي عن الأغلبية السنيـــة؛ التي كانـــت دائما على استعداد لتقبل أي إمام مؤهـــل بصرف النظر عما إذا كان مـــن أهل البيت. وتتفرع عن هذا الاختلاف الجوهري مظاهـــر أخرى تميز الشيعة ولاهوتها وشريعتها. فالغالبيـــة العظمى من الشيعة ترى الإمام إنساناً كاملاً هو حلقة الوصل بين الله والبشـــر. والإمام عندها "هو المبدأ العقـــلاني والروحي الغامض الذي يربط بين أجزاء الكون كله. فهو الحجة الغائية فيما يتصل بالشريعة والدين"وهو معصوم لا يخطئ في أي من جوانب حياته، عامة كانت أو خاصة.

وتقبل الشيعة في مجموعها القرآن والسنة باعتبارهما مصدري الشريعة، ولكن بشروط معينـــة نوجزها كما يلي: فغالبية الشيعة تتفق مع المسلمين السنيين حول النص القرآني عدا اختلافات بسيطة ناجمة عن اختلاف القراءات، وحول ترتيب سور القرآن، وبعض الآيات. غير أنهم يخالفون المسلمين السنيـــين بصدد حجية تفسير القرآن وعصمة روايات السنة. فالشيعة لا تقبل روايات السنة ما لم يكن أحد أئمتها هي قد دوّنها أو أقرها.

أضـــف إلى ذلك أن الوضع المتميز الخاص للإمام في المنظور الشيعي يحول دون قبول الإجماع والاجتهاد بالمفهوم السني لهذين المبدأين. ذلك أن الإقرار بأن الأمة لا تجتمع على ضلالـــة، أو إجازة استنباط قواعد الشريعة عـــن طريق اجتهاد فقيه عادي مهما بلغ علمه وورعـــه، من شأنه إضعاف مركز الإمام وسلطته في التشريع بإلهام إلهي. وتذهب الشيعة الاثنا عشرية إلى أن الإمام هو "تجسيد حي للشرع الإلهي غير قابل للخطأ" بل هو "الصانع المفســـر والمنفذ لها" غير أن "تجسيد الإمام الغائب للشرع الإلهي لا يورث، ولا يقوض من سلطتـــه العليا باعتباره المفسر المعصوم لإرادة الله" وهكـــذا نرى أن مفهوم القانون عند غالبية الشيعة هو أشد استبداداً وأبعد عن الواقع الاجتماعي من مفهوم السنة.

ويختلف مؤرخو الشريعة الإسلامية فيما بينهم حول تقييم درجة التشابه بين مذهبي السنـــة والشيعة الفقهيين. ولكن وفيما يتعلق بإمكان النهوض بإصلاح في مجال القانون الإسلامي العام، يبدو واضحا أن المفاهيم الشيعية من شأنها أن تثير المزيد من المشكلات ذلـــك أن الأمر لن يقتصـــر على قبول الغالبية مـــن المسلمين السنيين لـــرأي الشيعة في الإمـــام ودوره، كشرط للتوصل إلى حلول فعالة قائمة علـــى أساس من المنظور الشيعي، بـــل وسيكون علينا أن ننتظر عودة ظهور الإمام الغائب في مذهب الإثنا عشرية، أو نعترف بالإمام المستور في مذهب الإسماعيلية، حتى نعرف رأيه في موضوع إصلاح الشريعة.

طبيعة الشريعة وتطبيقها

من المؤكـــد أن أحكام الشريعة إنمـــا ظهرت كنظام عقائدي نظـــري ومستقل، عن تيار الممارســـات القانونية الفعلية في القرن الثامن الميـــلادي، ومخالف في جوهره لها. ومع ذلك، فإنه من الخطر المبالغة في تصوير الفجوة بين الأمراء والقادة أو الولاة وبين الفقهاء، كما أنه من الخطر تجاهل هذه الفجوة. ذلك أنه بالرغم من أن الفقهاء كانوا ملزمين بحكم نص القرآن بالاعتراف بوحدة الدولة الإسلامية، وملزمين بالتالي بالاعتراف بضرورة توفر رئاسة فعالة لتلك الدولة حتى لو كان الشاغل لمنصب الرئاسة شخصا مقيتا لديهم، فإن الحـــكام كانوا دائما مضطريـــن إلى التظاهر باحترام الشريعة، بالنظـــر على أنهم مدينون بمركزهـــم لدين الإسلام. وقد نجم عن ذلك أن باتت ثمة هدنـــة قلقة بين العلماء والفقهاء وبـــين الأمراء والسلطة السياسية. فمـــا دامت الشريعة تلقى اعترافـــا رسميا بأنها المثل الديني الأعلى، فإنها لم تصر على ضرورة تطبيق أحكامها عملاً.

وقد كان من الطبيعي أن تتفاوت سعة الفجوة بين النظرية والتطبيق من زمن إلى آخر، ومن مجال من مجالات الشريعة إلى آخر. وترى الأغلبية العظمى من المسلمين أن التاريخ المبكر لدولـــة المدينة عرف أكبر قدر من الاتفاق بين النظريـــة والتطبيق للشريعة.غير أن هـــذا إنما تحقق في رقعة جد محـــدودة من الأرض، وخلال مدة جد قصيرة من الزمن. ورغم أن الالتـــزام الصارم بالشريعة لم يكن بـــذي أولوية عند الأمويين، فإن عمالهم في السلطة التنفيذية كانوا يهتدون بأحكامهم لدرجة أعانت على تطوير تلك الأحكام في زمنهم. ونخص بالذكـــر تلك الزيادة في أهمية وسمعة منصـــب القاضي في أعين الأمويين. وقد استمر هذا الاتجاه في التصاعد في عهد الخلفاء العباسيين الأوائل الذين أقاموا شرعية تحديهم لدولة الأمويين علـــى أساس الزعم بالتزام أوفى بتطبيق أحكام الشريعة. غير أن الالتزام ذلك لم يكـــن يعني أن محاكم الشريعة هي التي ستتولى توجيـــه مسار سفينة الدولة الإسلامية. فقد قبض خلفاء العباسيين قبضة قوية على دفة الأمور، ولم يكن لمحاكم الشريعة في أي وقت من الأوقات مركز السلطة القضائية العليا المستقلة عن السلطة السياسية، قد عكست

المراحل التالية من التاريخ الإسلامي ذلك التذبذب المستمر بين درجة أقوى أو أضعف من الالتزام العملي بأحكام الشريعة.

ونلاحظ أن الالتزام بأحكام الشريعة كان على أقوى نحو في مجال الأحوال الشخصية والمواريث، وعلـــى أضعف نحو في مجالات القانون الجنائـــي، ونظام الضرائب، والقانون الدستوري، وعلى نحو متوسط في مجـــال قانون العقود والالتزامات. ويرجع هذا التفاوت في الالتزام بالجوانب أو المجـــالات المختلفة للشريعة، إلى حد ما، إلى درجة التفصيل في الحديث عـــن هذه المجالات وتنظيمها في القرآن والسنة. وعلى سبيل المثال فإن التفصيل الـــوافي في حديث القرآن عن الأحوال الشخصية والمواريث، أدى إلى تطابق أكبر بين أحكام الشريعـــة في هذا الصدد وبين العقيدة والممارسة الدينيتين.وقد نجم عن انشغال الفقهاء بصفة أساسية بتنظيم العلاقة بين المسلم الفرد وربه، أنهم وضعوا معايير للسلوك تدخل في نطاق القانون الخاص لا العام، وهي معايير ذهبوا إلى أن من واجب السلطة السياسية القائمة أن تقرها وأن تطبقها.

وقـــد انعكس أيضا هذا المفهوم عـــن دور الفقهاء وواجب السلطة السياسية في طبيعة ودرجـــة توفـــر التفاصيل في مختلف مجالات الشريعة، إذ لم يـــؤد ذلك فحسب إلى تطوير للشعائر الدينية والعبـــادات والقانون الخاص وقانون الأحوال الشخصية على نحو أوفى مـــن تطوير جوانب القانون العام من الشريعة،وإنما أدى أيضاً إلى صياغة مبادئ الشريعة في صـــورة واجبات أخلاقية تتبعها العواقب الدينية لا الحقوق والواجبات القانونية التي توفـــر لها حلـــولاً دنيوية. وبذا صنفت كافة أوجه النشاط البشـــرى على أساس الحلال، أو المباح والحرام، والمندوب، والمكروه.

وهكذا نجد أن الشريعة تخاطب ضمير المسلم الفرد، سواء بصفته الشخصية أو العامة أو الرسميـــة، بدلا من أن تخاطب مؤسسات الأمـــة والدولة وهيئاتها العامة. أما التصنيف الأساسي الآخر للشريعة بالفصل بين مجالي العبادات والمعاملات فيتفق أيضا مع طبيعة الشريعـــة بوصفها التزامات دينية تنعكس في السلـــوك الخاص أو العام من منظور فردي شخصي.

هـــذا المنظور الفردي الشخصي نفسه هو مصدر تنوع المواقف من حكم الشريعة بصدد أمـــر من الأمور. فرغـــم أن الشريعة ترى نفسها كيانا منطقيـــا واحدا شاملا، فثمة اختلاف جوهري في الرأي ليس فقط بين المذاهب، وإنما أيضا بين فقهاء المذهب الواحد. وحيث إن كافة الآراء المختلفة (والمتناقضة في بعض الأحيان) يمكن أن تكون سليمة ومشروعة، فإن للمسلم الحق في ما يقبلـــه ضميره منها. فإن مارس هذا الاختيار الفردي قاض يفصل في حقوق المتنازعـــين والتزاماتهم، أو موظف يؤدي مهامه العامة، فسينجم عن ذلك مشكلات خطيرة.وقـــد مارس هذا الحق نفسه بعض المصلحـــين المسلمين بما يعرف بالتلفيق وهو

الخروج بمبدأ عام، أو قاعدة معينة، مركبة من عدة مصادر، هي أحيانا من أكثر من مذهب. وهـــو اتجاه خاطئ منهاجيا حيث إن آراء وأحكام الفقهاء الفرادى تعزل عن سياقها ويعاد الربط بينها وفق الهوى الشخصي للملفق، فإذا بنا نرى أحيانا فقيها حجة يستعان به في تعزيز حكم لم يكن أبدا من رأي ذلك الفقيه. كذلك فإن التلفيق لا يكفي وحده لتوفير أساس أو منهج لقانون إسلامي حديث،بالنظر إلى أن المادة التي يستخدمها التلفيق هي الشريعة نفسها الوضعية التي نعرض إشكالياتها ونقائصها في هذا الفصل وفي فصول لاحقة.

وقـــد كان للغرب أثره في الحد إلى أبعد مدى من تطبيق القانون العام في الشريعة منذ أواخر القرن التاسع عشر. فقد انهارت المراكز الرئيسية للسلطة الإسلامية في الإمبراطورية العثمانيـــة وإيران والهند، واضطرت اضطراراً إلى قبـــول النماذج الأوروبية للدولة القومية والنظـــام الدولي، وإلى التخلـــي عن تظاهرها بالالتزام بالقانون العـــام في الشريعة. وقد أصبحت الأنظمة القانونية الأوروبية هي المعيار في تطبيق القانون القومي، وفي مجالات العلاقـــات الدولية،ولم يـــترك للشريعة غير مجال الأحوال الشخصيـــة للمسلمين وأحكام المواريث.

ومـــع ذلك، فها نحن نلمس اليوم في كافة الأقطار الإسلامية تقريباً تصاعداً في الدعوة إلى انتمـــاء إسلامي أقـــوى، والتزام بالشريعة أكبر. غير أن هـــذه المطالبة ينبغي التوفيق بينهـــا وبين واقع الدولة القومية والنظـــام الدولي في أواخر القرن العشرين، وكذا تطلعات المسلمين أنفسهم إلى الاستفـــادة من ثمار الأفكار الحديثة عن دستورية نظام الحكم، وعن حقوق الإنسان. وقد فشلت المحاولات الأولى الساعية إلى احتواء هذه الاحتياجات والمطامح المتصارعة وإلى التوفيق بينها وبين المفهوم والبناء التاريخيين للشريعة.

والواجب الآن هو توفير صورة جديدة للقانون العام الإسلامي، سواء عن طريق المنهاجية التي يقترحها كتابنا هذا، أو أية منهاجية إسلامية بديلة بمقدورها أن تحقق التوازن اللازم بين الحداثة والشرعية الإسلامية.

الفصل الثالث

نحو منهاجية مناسبة للتطوير

في اعتقادي أنه إذا استمر المسلمون في تمسكهم بإطار الشريعة التقليدية، فلن يحققوا أبدا ذلك القدر الضروري من الإصلاح الذي يجعل القانون العام الإسلامي قابلا للتطبيق في زماننـــا هذا.وسأحاول في هذا الفصل أن أوضح وأدعم هذا الاعتقاد عن طريق نقد المؤلفات المتوفرة في هذا الشأن، واقتراح ما أخاله منهاجية مناسبة لتطوير التشريع الإسلامي.

إن الصحوة الإسلامية والدعـــوة إلى الإصلاح أمران مألوفان في التاريخ الإسلامي وقد حـــاول علماء مسلمون أن يوجهوا تحديات الهيمنة والنفوذ الغربيين من خلال تأكيد هوية إسلاميـــة، وذلك منذ منتصف القرن التاسع عشر. وقد حـــذا حذوهم دعاة تلوهم، ثم دعاة معاصـــرون إلى تطبيق الشريعة، مقترحين أنماطاً نموذجيـــة لدولة إسلامية حديثة، تقوم علـــى أساس حق المسلمين في تقرير المصـــير. ولذا فإنه من الأهمية بمكان أن نحاول فهم هذه الأنماط النموذجية "الحديثة" وتقييم أهدافها ووسائلها وإنجازاتها.

وأنـــا أقول إن هـــذا العرض والتقييم سيقنعنا بأن تلك الأنمـــاط القائمة على الشريعة ستخلـــق مشكلات بالغة الخطورة عند التطبيق، إن محـــاولات الإصلاح في إطار الشريعة لم تنجـــز حتى الآن، ولا أظنها ستنجـــز في المستقبل، ذلك القدر الضروري من الإصلاح في ميدان القانون العام. واختصاراً فإن السبب في حتمية قصور تلك الجهود هو أنها ما دامت تستخدم أساليب الشريعة في الإصـــلاح، فإنها ستظل مكبلة بأغلال النقائص التي تتسم بها تلك الأساليب.

وقـــد اقترح المفكـــر السوداني المرحـــوم الأستاذ محمود محمد طـــه إصلاحا ثوريا في المنهاجيـــة وصفه بأنه "تطوير التشريع الإسلامي" هو في جوهره دعوة إلى إرساء قاعدة جديـــدة في التفسير تسمح لنا بتطبيق بعض الآيات القرآنية، وأحكام السنة المرتبطة بها

دون غيرها من الآيات والأحاديث. وكما سيأتي البيان، فليس في هذا إنكاراً لصحة وقدسية النصوصــ التي لا تطبق، وإنما هو اختيار النصوص الأنسب لأن تحكم اليوم. وقد سبق أن عمــل فقهاء الشريعة بمبدأ الاختيار هذا من قبل، وأنـــا أزعم أن هذا الاتجاه، متى ما قبله المسلمــون اليــوم وطبقوه، سيفلح في حل العقدة المستحكمة بــين أهداف الإصلاح وبين أوجه قصور مفهوم الشريعة التقليدية ووسائلها.

وتعد قاعدة النسخ (أي نسخ آيات قرآنية وأحاديث نبوية لآيات وأحاديث أخرى لأغراض تشريعية) قاعدة جوهرية ؛ فيما يتعلق بسلامة النظرية لمذهب الأستاذ محمود محمد طه في التطويــر. وسأناقش في هذا الفصل الأســاســ النظري لمذهب التطوير هذا، وأقيم مغزاه بالنسبة لإصلاح القانون العام في الإسلام. كما أني سأعرض تقييما عاما لمناهج الإصلاح المتنافســة، في محاولة مني لتحديد المنهاج الــذي يرجح أن يفضل عن غيره في تحقيق للأهــداف المتوخاة من الإصلاح، مع تمتعه بالشرعيـــة الإسلامية، وهي الشرعية اللازمة للتطبيق العملي، ويقتضــي منا هذا التقييم أن نلقي نظرة على واقع الحوار، وواقع تنفيذ إصلاح الشريعة في العالم الإسلامي اليوم.

نظرة عامة على الأنماط المعاصرة لدولة الشريعة

لا يمكن لي أن أتعرض في هذا السرد الموجز لكافة الشخصيات والحركات المهمة في كافة بقـــاع العالم الإسلامي على نحو شامل مفصل. ويكفي من أجل أغراضنا المحدودة أن نبرز التيارات الفكرية الأساسيـــة المتصلة بأهداف وأساليب دعاة تطبيق الشريعة المعاصرين فيمـــا يتعلق بمسائل القانون العام. غــير أنه علينا أن نتذكر دائمـــا السياق الاجتماعي والسياسي حتى نفهم أهمية إسهام تلك الاصطلاحات في مجال القانون العام.

إنـــه لكثيرا ما يستشهد الدعاة المحدثون إلى تطبيـــق الشريعة من أجل تعزيز موقفهم بأقـــوال ابن تيمية، أحد كبار علماء القرن الثالث عشر. وقد ظهرت المعالم الرئيسية لنمط الدولـــة الإسلاميـــة الذي يدعو إليه أنصـــار هذا الفكر في كتابـــات مجموعة من المفكرين تمثــل هؤلاء الدعاة المعاصرين وحيث إنه ثمة مواقف أخرى من طبيعة الدولة في الأقطار الإسلاميـــة فمن واجبنا أيضا أن نذكر الملامح والـــدلالات الرئيسية لأنماط أخرى محتملة ممـــا يدخل في الإطار العام للشريعـــة، أو، على الأقل، لا يتحداهـــا صراحة.وأخيراً سأذكر الاصطلاحات التي أدخلتهـــا الحكومات على قوانين الأحوال الشخصية مما نفذ مؤخراً في أنحاء عديدة مـــن العالم الإسلامي، وذلك من أجل بيان مغزاهـــا بالنسبة للقانون العام، ومساهمتها في توضيح أوجه قصور الإصلاح في إطار الشريعة.

الدعاة إلى إقامة دولة الشريعة

يشـــار عادة إلى ابن تيمية بوصفه من أهم رواد إصلاح القانون الإسلامي، وينسب إليه فضل النهوض في زمن مبكر بحركة ثبتت أهميتها فيما بعد، إذ تحدت تحجر وقصور التقليد الأعمـــى والالتزام بنهج مؤسسي مذاهب الفقـــه الإسلامي. ولذا فإنه قد يكون من المفيد أن نبدأ بعرض آرائـــه المتصلة بقضايا القانون العام مما يواجه المسلمون اليوم ويهمنا هنا بالأخص مقاصد ابن تيمية ومنهاجيـــة الإصلاح عنده باعتباره مجددا ومصلحا كثيرا ما يشير إليه أنصار تطبيق الشريعة على أنه المثال الذي نحتاج إليه اليوم لإحياء الإسلام.

ولـــد ابن تيمية عام ٦٦١هجريـــة/ ١٢٦٣ وتوفى عام ٧٢٨ هجرية/ ١٣٢٨م. وهي فترة واجهـــت الأمة الإسلامية فيها الكثير من الأزمات والقلاقل. وقد نشأ وتلقى تعليمه في إطار المذهب الحنبلي في الفقه،وهو المذهب المعروف برفضه الصارم للرأي الشخصي في مجال العقيدة والشريعة، ودعواه الالتزام الكامل بالقرآن والسنة.

وأهـــم ما يجذب أنصار الشريعة إلى فكر ابن تيمية هو استعداده لتحدي النظام القائم وتأكيـــده لحق الاجتهاد، رغم الاعتقـــاد الشائع بأن أبواب الاجتهاد قـــد أقفلت منذ القرن العاشـــر الميلادي. ويعتقد أنه قد نهض بمهمة إعادة صياغـــة الشريعة والدفاع عن القيم الدينية، وثمـــة جانب آخر من جوانب دوره كمثال للصحـــوة الإسلامية، ألا وهو مطالبته الصارمة بتطبيق الشريعة برمتها سواء في الحياة العامة أو الخاصة.

أما عن هدف كتابه الأساسي المتعلـــق بقضايا القانون العام،وهو السياسة الشرعية في إصـــلاح الراعي والرعية" فهو إصلاح أحوال الأمة والدولة باستعادة الشريعة لمكانتها ونفوذهـــا وتضييق الفجوة بين النظرية والتطبيـــق. وهو يرفض الفصل بين الدين والدولة حتى لا تسود شؤون الخلق الفوضى والخلاف.

ويشتهـــر ابن تيمية بتأكيده حجية النص وآثار المسلمين الأوائل وغلبتها على مذاهب الفقـــه التي تطورت بعد ذلك. ورغـــم أن ابن تيمية،وهو الفقيه الحنبلي، يؤكد حجية القرآن والسنة ويرفض أن يكون الرأي مصدرا من مصادر الشريعة، فإنه يعترف بحجية السلف (أي الأجيال الأولى من المسلمين) كذلك فإن استعداده لتحدي المذاهب الفقهية القائمة لم يدفعه إلى تأسيســـ مذهب جديـــد خاص به، ولا إلى النهوض بنشـــاط مستقل. فلا ابن تيمية ولا تلامذتـــه فكروا يوما في إقامة نظام بديل للقانون الوضعي. وقد خالف ابن تيمية النظرية السنة السائـــدة في زمنه ؛ فذهب إلى أن المسلمين غير ملزمين بالحفاظ على نظام خلافة موحـــد شامل، وإلى أن يجوز أن يكون ثمة أكثر من إمام واحد يحكمون في زمن واحد، وهو رأي يبرز قيام دول قومية إسلامية مكان الدولة الإسلامية العالمية التاريخية ويجد أنصار الشريعة المعاصرون أن هذا الموقف من ابن تيمية يعين على إضفاء الشرعية على الدولة القومية الإسلامية في العصر الحديث.

وبالرغم من إقراره بأنه حتى العصر الأول في تاريخ الإسلام لم يعرف انتخابا حقيقيا للحاكم، فقد أكد أهمية الالتزام التعاقدي في المبايعة (أو البيعة) وهي القسم المزدوج بالولاء الملزم للإمام وكبار رجال رعيته. ويفرض هذا العقد على الرعية واجب الطاعة، وعلى الإمام واجب الحكم وفق وصف ابن تيمية للإمام بالراعي، فهو يصفه أيضا بالوكيل والولي والشريك لرعاياه. غير أنه ذهب إلى أن المقصود بالرعية التي تشكل طرفا من طرفي الالتزام بالمبايعة هم العلماء والفقهاء وكبار رجال الأمة، لا مجموع سكان الدولة الإسلامية.

ويخالف ابن تيمية الرأي الشائع في عصره في بيانه الواقعي للمؤهلات المطلوب توفرها في الإمام، منتقدا المؤهلات المبالغ فيها (إن لم تكن مستحيلة) التي حددها أسلافه من الكتاب، ومعتبرا إياها مخالفة لروح الشريعة. وفي رأيه أن أي رجل عدل (أي كامل الأهلية القانونية بمقتضى الشريعة) يمكنه أن يصبح إماماً متى تعاون العلماء والأمراء معه.

ويوسع القارئ أن يقدر على نحو أفضل أهمية هذه الآراء ونفعها في العصر الحديث في ضوء مناقشة القضايا الدستورية في الفصل التالي. وقد أشرنا إلى تلك الآراء هنا باعتبارها من دواعي إعجاب أنصار الشريعة المعاصرين بابن تيمية. فهو عندهم مثال لتحدي تصلب الفقه المستقر، ومزيج من الالتزام بالتطبيق الصارم للشريعة وبيان أساس الدولة الإسلامية في عبارات لا تختلف كثيرا عن النظريات الحديثة في العقد الاجتماعي. فتأكيده التزام الإمام بأحكام الشريعة وبمشاورة الرعية (وإن كان يعني نخبة مختارة منها) يمكن التعبير عنه اليوم بأنه التزام بسيادة القانون وبالحكم "الديموقراطي" ورغم أن تأثير ابن تيمية كان محدودا في حياته وخلال عدة أجيال بعد وفاته. فقد أضحى لأفكاره فيما بعد تأثير قوي بعد تبني حركتي محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية، وشاه ولي الله في الهند لهذه الأفكار والدعوة إليها خلال القرن الثامن عشر.

والكتابات الخاصة بالتطبيق الحديث للشريعة هي من الكثرة بحيث يتعذر عرضها هنا بالتفصيل. غير أن حيوية الجدال حول تطبيق الشريعة في باكستان، تجيز لنا اعتبار الآراء التي عبر عنها في تلك الدولة ممثله للجدال في غيرها من الأقطار الإسلامية. وبالوسع الإلمام بالفكر الباكستاني حول هذا الموضوع، بدراسة العرض المستفيض الذي أعده اشتياق أحمد ونشره في كتاب باللغة الإنجليزية. وتضم قائمة دعاة تطبيق الشريعة أولئك الذين وصفهم اشتياق أحمد بالمُطلَقين، بالإضافة إلى المودودي، وأسد، وبرويز، وحاكم وجاويد وإقبال.

ومن الخير لنا أن نبدأ عرضنا لآراء دعاة إقامة دولة الشريعة بذكر رأيهم في القانون الذي سيطبق في دولتهم النموذجية، حيث إن هذا الرأي لازم لبيان موقفهم من القضايا

الأساسيـــة في القانون العام ممـــا يتصل بدراستنا الراهنة. وحول هـــذا الموضوع نجد أن الدعـــاة الباكستانيين إلى دولـــة الشريعة ملتزمون بالقرآن والسنـــة باعتبارهما المصدر الوحيد للقانون، لكنهم يختلفون فيما بينهم حول الفقه الإسلامي. ففي حين يرى المطلقون والمـــودودي أن الشريعة والفقـــه بأسرهما يمكن تطبيقهما على نحـــو مباشر، يذهب أسد وبرويـــز، وحاكم وجاويد إقبال إلى أن القرآن والسنة هما أساس الشريعة. ولكن مع إفساح مجال أوسع أمام المعاصرين للتفسير والتطبيق المناسبين.

أمـــا بصدد وضع غـــير المسلمين فإن المطلقين يرون أن الشريعـــة تقضي بإقامة دولة يكون المسلمـــون مواطنيها الوحيدين، ولا يتمتع غير المسلمين فيها بأية حقوق سياسية. أما المودودي وأسد فيقبلان الشطر الأول من هذا الرأي،لكنهما يسمحان لغير المسلمين بقدر محدود للغاية من المساهمة في الحياة السياسية. كذلك يرى برويز وحاكم وظفر أن الدولة هـــي للمسلمين وحدهم، ولكن في حين يذهب حاكـــم إلى أن لغير المسلمين دورا في تنفيذ السياســـة، يتجاهل برويز وظفر مناقشة وضع غـــير المسلمين. أما عن جاويد إقبال فيبدو أنـــه يـــرى أن المسلمين هم الأمة الأصلية، وأن غير المسلمـــين هم جزء من أمة باكستانية أوسع. وتتفق هذه الآراء، لمن اختار من الدعاة الباكستانيين أن يناقش الموضوع، مع الآراء المتنوعة التي عبرت عنها الشريعة في العصور السابقة.

غـــير أن هذا القول لا ينطبق على الآراء التي قيلت في وضع المرأة في صورها السالفة فالمطلقـــون والمودودي يتفقـــون في الدعوة إلى الفصل بين النســـاء والرجال. ولكمن في حـــين يطالب المُطلقَون بعزل النساء عن الحيـــاة العامة عزلا كاملا، يسمح لهن المودودي بمساهمة محدودة فيها شريطة عدم انتهاك واجب الفصل بين الجنسين. ويتفق كلا الموقفين مـــع الشريعة كما يفهمها الناس. أما موقـــف غيرهم ممن يسمحون للنساء بالمساهمة في الحياة العامـــة على قدم المساواة مع الرجال فيتفق مـــع مطامح الكثيرين من المسلمين المعاصرين،غـــير أنه لا يمكن القـــول بأنه هو الموقف الصحيـــح في الشريعة. وسنرى في فصـــول تالية كيف أن بعض القيود المفروضـــة على النساء يقوم على أساس من نصوص صريحة في القرآن والسنة.

وأخـــيرا فهناك مسألة العلاقة بين الدولة الإسلاميـــة والدول غير الإسلامية في العالم الحديـــث. وسنجد مرة أخـــرى من المفيد أن نعرض للآراء التي عـــبر عنها المفكرون الذين اخترناهم بصدد القانون الواجب تطبيقه هنا. فأما المطلقون فيتمسكون بالتزامهم الصارم بالشريعة، ويرون أن السلم مع العالم غير الإسلامي سلم مؤقت، وأن المواجهة لا مفر منها. كذلـــك يلتزم المـــودودي بأحكام الشريعة إذ يذهب إلى جـــواز التفاوض مع غير المسلمين لإبـــرام الصلح معهم، مع اعترافه بحتميـــة المواجهة متى أصبحت الشريعة قانون الدولة. غير أن موقف الآخرين من هذه القضية غامض ولا يتفق اتفاقا كاملا مع الشريعة.

ويبدو أن كافتهـــم تؤمن صراحة أو ضمنا بأن السلام مع العالم غير الإسلامي مرغوب فيه، وإن اختلفوا فيما بينهم حول احتمال المواجهة.ويذهب أسد إلى أن مفهوم الجهاد يبرر استخدام القوة في حالة الدفاع عن النفس وحدها، وهو موقف لا يتفق تماماً مع الشريعة كمـــا سنرى في الفصل السادس. أما حاكم فـــيري أن المواجهة "الأيديولوجية" مع الإلحاد والوثينية واجبة، وهو موقف لا يتفق مع قوله إن السلام مرغوب فيه.وأما برويز لا يتعرض للموضـــوع، وإن كان بالوسع أن نخمن من عموم مواقفه أنه يقر السلام مع غير المسلمين. وفي رأي جاويـــد إقبـــال أن السلام مع غـــير المسلمين مرغوب فيه. وهكـــذا نرى أن هؤلاء المفكريـــن الأربعة -شأنهم بصدد قضية المرأة- يحاولون التوفيق بين موقفهم من القرآن والسنة باعتبارهما شريعة الدولة، وبين آرائهم بصدد العلاقات الدولية.

وللسودان -شـــأن باكستان وإيران- تجربة حديثة في مضمـــار تطبيق القانون العام الشريعـــة؛ ولذا فقد يكون من المفيـــد مناقشة موقف دعاة تطبيق الشريعة في تلك الدولة، خاصة موقف حسن الترابـــي زعيم الجبهة القومية الإسلامية في السودان. ويعتبر الترابي مثلا بارزا للداعية النشط إلى تطبيق الشريعة. حيث إن دراسته القانونية بجامعة الخرطوم، ثم دراسته المتخصصة اللاحقة للقانون العام في جامعات بريطانية وفرنسية، تدفعنا إلى افتراضـــ إحاطته بالقضايا الأساسية المتعلقة بالدستورية والعدالة الاجتماعية والقانون الـــدولي. وقد تبـــوأ الترابي منذ عـــام ١٩٦٤ زعامة الحركة الساعيـــة إلى التطبيق الفوري والكامل للشريعة في السودان. ورغم أن جماعة الإخوان المسلمين تشكل محور حركته، فإن الحركة تضم مجموعة متنوعة من العناصر "الإسلامية"مما يفسر الاسم السياسي لها، وهو "الميثاق الإسلامي" في الستينيات، و"الجبهة القومية الإسلامية" في الثمانينيات.

لذلـــك فإن من المدهش ومن الجدير جدا بالاعتبار أن نرى هذا الفقيه القانوني المعاصر المدرب الذي قاد في نجاح هذه الحركة على مدى قرابة ربع قرن حتى تبوأت مكانة قومية وإقليميـــة مرموقة وأصبحت لها قوة سياسية كبيرة،يتجنب التعبير عن أهداف الحركة في عبـــارات دستورية وقانونية واضحة. ذلك أنه ما لم يواجـــه مواجهة صريحة تضطره إلى إعطاء إجابة قاطعة، نراه دائما يتحدث حديثا عاما عن حق المسلمين في تقرير المصير عن طريـــق تطبيق الشريعة، وعن الحاجة إلى الإصلاح والمرونة بصدد التقاليد الإسلامية، دون أن يتعرض إلى الدلالات المحددة لموقفه من قضية المرأة أو من غير المسلمين. ويعد مقاله القصـــير "الدولة الإسلاميـــة" (باللغة الإنجليزية) مثلا جيدا يوضـــح أسلوبه في التعميم والتهرب من التصريح بآرائه.

ففـــي ذلك المقال يشرح الترابي مفهومه عن الدولة الإسلامية. وهو في عرضه لمختلف الموضوعات يلازمه عيبان بالغا الخطورة.

الأول: أنـــه لا يستشهد بأية قرآنية واحدة، أو بحديـــث نبوي واحد،أو حتى بقول لفقيه

إسلامـــي مرموق،من أجل تعزيز أي من تأكيداته الجريئـــة. وحيث إن معظم هذه الآراء غير صحيـــح البتة، أو هي على الأقل موضع خلاف بين كبـــار علماء الإسلام، فإن إغفال سوق الأدلـــة لتعزيزهـــا يذهب بمصداقية رأيه كله. وعلى سبيل المثـــال فهو يذكر أنه "في حين اختـــار الله نبيه، كان الخليفـــة ينتخب من الناس انتخابا حرا يجعـــل السلطة القانونية العليـــا عليه...وقد بدأت الخلافة أول ما بدأت مؤسسة استشارية منتخبة، ثم تدهورت فيما بعـــد فأصبحت حكومة استبدادية وراثيـــة أو مغتصبة وقد أدان كافة الفقهاء هذه الخلافة المزعومة، رغـــم أن الكثيرين برروا تصرفاتهم على أساس الضرورة،أو احتملوها من الأجل الاستقـــرار" وكما أوضحت في الفصل الثاني (وهو ما سأعرض له ثانية في الفصل التالي) فـــإن العبارات المكتوبة بخط بـــارز من الفقرة المقتبسة من مقـــال الترابي غير صحيحة بالمرة، أو كانت على الأقل محل خلاف كبير بين العلماء، ولذا فقد كان من واجبه أن يوضح حجيـــة مثل هذه الآراء إن كان يريد حقا للقارئ أن يأخذها القارئ على محمل الجد، أو أن يقيمها بموضوعية.

والثـــاني: أن مزاعم الترابـــي بصدد بناء الدولة الإسلاميـــة وسلطاتها مفرطة الغموض والتناقض؛ بسبب قوله إنها ستكون خاضعة للشريعة دون أن يحدد مذهبا فقهيا إسلاميا بعينـــه، أو يذكـــر مصدرا معينا لأحكام الشريعة التي يقصدهـــا. ولكي أوضح هذه النقطة سأقتبس هنا بعضا من هذه الأقوال، ثم أبين ما يكتنفها من غموض وتناقض متناهين.

يقول الترابي إن الدولة الإسلامية " تخضع للمعايير العليا للشريعة" التي تمثل "إرادة الله" "غير أن الخليفة أو صاحب السلطة السياسية أيا كان، يخضع لأحكام الشريعة ولإرادة منتخبيه. وبوسع الحكومـــة الإسلامية الحديثة، في إطار الشريعة، أن توفر وتطبق معايير إضافية للقانون والسياسة مستقاة من الشريعة". و"على الحكومة الإسلامية في زماننا هذا أن تحدد -في إطار الشريعة والدستور- نظام قانونها العام ومعالم سياساتها الاقتصادية" ويشمل الهدف الأعلى المشترك للحياة الدينية في المجالين الخاص والاجتماعي، في حين توفر الشريعة الحكم بين النظـــام الاجتماعي والحرية الفردية" "ومهما كان شكل السلطة التنفيذيـــة، فإن القائد يخضع دائما للشريعة وللإجماع في إطار الشريعة". "ويمكن تبني أي صـــورة أو إجراء من أجل تنظيم الحياة العامة تنظيمـــا يصل بينهما وبين الله ويخدم أغراضـــه ويحقق أهداف الحكومة الإسلامية، ما لم تكن هذه الصورة أو الإجراء مرفوضة أو مرفوضاً صراحة من الشريعة".

كل هـــذه الآراء مفرطة الغموض ومـــن شأنها أن تسفر عن فساد وتسلط بالغين؛ بسبب انعدام التحديد وكثرة الخلافات حول قواعد الشريعة المتصلة بهذه الموضوعات، وخصوصا حـــول العديد من قضايـــا القانون العام . ولذا فإن الحديث بعبـــارات قاطعة عن الشريعة بوصفها مجموعة محددة مستقرة من القوانين تحد مباشرة من سلطان الخليفة أو بوصفها

الحكم بين النظام الاجتماعي والحرية الفردية، من شأنه أن يوقعنا في متاهات خطيرة.

وإنه لما يتعلق بالأخص بموضوع هذا الكتاب أن نوضح آراء الترابي حول وضع المرأة ودورها ووضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية. فقد قال بصدد وضع المرأة:

ليست الحكومة الديمقراطية الإسلامية حكومة يتولاها الذكور من أفراد المجتمع. فقد لعبت النساء دورا مهما في الحياة العامة في زمن النبي، كما ساهمن في اختيار الخليفة الثالث (عثمان). ولم تفقد النساء مكانتهن المشروعة في الحياة العامة؛ إلا فيما بعد حين انحرف التاريخ عن المثل العليا، كما في حالة نشأة الطبقات على أساس من الملكية، أو العلم أو غير ذلك. أما من حيث المبدأ فإن كافة المؤمنين متساوون أمام الله، غنيهم وفقيرهم، شريفهم ووضيعهم عالمهم وجاهلهم، نساؤهم ورجالهم، كلهم خلفاء الله في الأرض، وحافظو أمانته.

غير أنه لا يسوق مصدراً أو يذكر حجة واحدة تدعم مفهومه عن "المثل العليا"، وبالتالي فما من وسيلة أمامنا لمعرفة طبيعة "دور النساء المهم في الحياة العامة" بمقتضى تلك المثل. فهو على سبيل المثال لا يذكر ما إذا كان بالإمكان ـ في مفهومه عن الدولة الإسلامية ـ اختيار نساء لشغل مناصب عامة رئاسية. لقد كان الفقهاء المسلمون يؤمنون بمساواة "كافة المؤمنين" أمام الله،غير أن هذه المساواة لم تكن تعني ـ في أعينهم ـ مساواة الرجال والنساء من منظور الشريعة. وسنرى في فصول تالية من هذا الكتاب أن ثمة مظاهر عديدة لعدم المساواة بين الرجال والنساء في ظل الشريعة. والترابي إنما يتجنب المشكلة حيث يتحدث عن "مكان النساء المشروعة في الحياة العامة" دون أن يفصّلها أو أن يحيل القارئ -على الأقل- إلى مصدر يعطي ذلك التفصيل.

وأما عن آراء الترابي بشأن غير المسلمين، فإنها لا تعالج قضية وضع غير المسلمين كمواطنين في الدولة. فهو لا يخبرنا مثلا ما إذا كانوا سيتمتعون بالمساواة مع المسلمين أمام القانون، أو سيكون من حقهم تولى المناصب العامة ذات السلطة على السكان كافة، بما فيهم المسلمين. ويمكننا أن نلحظ إشارة إلى افتقار غير المسلمين إلى المساواة، القانونية في ظل نموذج الترابي للدولة الإسلامية، وذلك في الفقرة التي أوردناها والتي يتحدث فيها عن المساواة بين "المؤمنين"، مما يوحى باستبعاد غير المؤمنين من تلك المساواة، كذلك فإن الترابي يعترف "بإمكان نشوء إحساس معين من السخط إذ سيكون القانون العام في مجموعه قانونا إسلامياً". ويضيف قوله "غير أن القانون العام في الإسلام يرتبط منطقه بالعدالة والصالح العام، بل وقد يدرك غير المسلم حكمته وعدله". فهل يعني هذا القول إن إدراك عامة الرعية لحكمة القانون وعدل معيار صحته؟ إن كان ذلك كذلك، فماذا لو أن "المواطنين" غير المسلمين في الدول الإسلامية لم يعترفوا بحكمة وعدالة قاعدة معينة من قواعد الشريعة؟ هل سيكون بوسعهم تغييرها أو -على الأقل- إعفاء أنفسهم من تطبيقها؟

إن إجابة الشريعة الواضحة والقاطعة على هذين السؤالين هى بلا شك: (لا)، كما سنوضح في فصول تالية.

يقول الترابي إنه "إذا كان ثمة قاعدة في الشريعة يراها غير المسلمين لا تتفق ودينهم فبالوسع إعفاؤهم منها". وقوله هذا مضلل وغير دقيق. هو غير دقيق لأن عدم توافق قاعدة شرعية من ديانة غير المسلم من رعايا الدولة تحدده الشريعة والمسلمون المطبقون لها لا غير المسلم. فإعفاء السلطات الإسلامية لغير المسلمين من الحظر الشرعي على شرب الخمر هو بسبب قبول الشريعة نفسها هذا الإعفاء،غير أنهم لن يعفوا مثلا من قطع اليد اليمنى عقاباً على السرقة، لأن الشريعة لا تسمح بهذا الإعفاء. وقول الترابي مضلل؛ لأنه يريد أن يوحي بأنه لغير المسلمين حق الاختيار بصدد القانون العام الذي تطبقه عليهم سلطات الدولة الإسلامية وفق أحكام الشريعة، في حين أنهم لا يتمتعون بحق الاختيار هذا.

وإنما خصصنا هذا الحيز الكبير لنقد مقال الترابي القصير بالنظر إلى دوره القيادي في الحركة القومية والدولية الداعية إلى تطبيق القانون العام للشريعة، لدرجة احتمال توليه الحكم في السودان. وحيث إن قدرات الترابي الذهنية والسياسية البارزة تجعل منه متحدثاً مرموقاً عن الدعاة المعاصرين لتطبيق الشريعة، فإنه يجوز لنا أن نحكم على مفهومهم عن الدولة الإسلامية على ضوء مؤلفاته.

دعاة النمط العلماني

ويقابل أولئك الداعين إلى أن تكون الشريعة قانون الدولة الكامل الشامل، مسلمون كثيرون يدعون إلى إقامة دولة علمانية. بيد أنه حتى المسلمين العلمانيين سيكون عليهم التصدي للدلالات الدستورية ودلالات حقوق الإنسان في الشريعة بوصفها قانون الأحوال الشخصية للمسلمين. أضف إلى ذلك أنه ما لم يدع البعض إلى هجر الإسلام نفسه، فإن الشريعة ستظل ذات أهمية بالغة في تكييف مواقف وسلوك المسلمين حتى لو لم تكن القانون العام في الدولة. ذلك أنه ما دام المسلمون في الدولة يربطون بين معتقداتهم الدينية والشريعة التقليدية على المستويين النفسي والشخصي، فسيكون للشريعة أثر قوي في طبيعة الدولة وسياساتها.

من الواضح أن "دعوى" النظرية الدينية الإسلامية على مدار التاريخ الإسلامي بأن لها حق التشريع المطلق بصدد المسائل المتعلقة بالأخلاق الاجتماعية دون أن تزودنا دائما بإجابات عملية، دفعت المفكرين المسلمين المحدثين إلى مواجهة بديلين رئيسيين: إما أن يحاولوا بث حياة جديدة في النظريات المتوارثة وملاءمتها مع الاحتياجات الراهنة، وإما أن يهتدوا بمصدر آخر غير النظريات. ونلاحظ أن هذا النهج الأخير كان في تصاعد مستمر. فقد عززت جهود بعض كبار المفكرين الإسلاميين المحدثين في القرن التاسع عشر ذلك

الاتجاه إلى الأخــذ بالعلمانية في العالم الإسلامي. وعلى سبيل المثال وكما أوضح ألبرت حــوراني في كتابه عن الفكر العربــي في العصر الليبرالي، فإن جهود محمد عبده من أجل بيان إمكانية التوفيق بين الإسلام والفكر الحديث تسببت عن غير قصد منه في فتح الباب أمام إغراق النظرية والشريعة الإسلاميتين بطوفان من بدع العالم الحديث: "لقد كان قصده بناء سد في مواجهة العلمانيــة، فإذا هو يبني جسرا ممهدا يمكّن العلمانية من الاستيلاء على موقع إثر موقع. وليس من قبيل المصادفة أن نهضت فئة من تلاميذه فيما بعد بمهمة توجيه تعاليمه وجهة العلمانية الكاملة".

ومن بــين الجهود الفكرية البــارزة في سبيل نشر العلمانية كتــاب على عبد الرازق: "الإســلام وأصول الحكم" الذي نشره عام ١٩٢٥م، والذي يقول فيه إنه ليس ثمة حجية في الإســلام لمفهوم الخلافة بمعناها الكلاسيكي التاريخــي. ثم يمضى فيتطرق إلى رأي أخطر ويذهــب إلى أنه ليس في الإسلام مضمون سياسي، وأن زعامة النبي عليه الصلاة والسلام كانت دينية وروحية محضة، لا زعامة سياسية.وفي رأي على عبد الرازق أنه من المحال أن يرث أحد سلطان النبي الديني الذي انقضي بوفاته، ولذا فإن ما حدث بصدد تأسيس الدولة الإسلاميــة منذ عهد الخليفة الأول أبي بكر كان شكلا مختلفــا وسياسيا بحتا من أشكال الزعامــة والسلطة. وهكذا فإن علي عبد الرازق لم يكتف بالدعوة إلى إقامة دولة علمانية، وإنمــا ذهب أيضا إلى أن الدولة "الإسلامية" كانت في واقع الأمر، ومنذ بدايتها،علمانية لا دولــة دينية. والمدلول الواضح لهذا الرأي هو أن المجتمعات الإسلامية الحديثة حرة تماماً في تنظيم حكوماتها على أي نحو تراه مناسبا وملائما لظروفها.

والواضــح أن علي عبد الرازق عرض حجته عرضا قويا واضحا متبنيا أساليب العلماء المسلمين القدامى.وقد دفع استخدامــه المتمكن للتاريخ والمصادر الإسلامية الكثيرين من المفكرين المسلمين المحدثين إلى التجاوب بقوة مع ما ذهب إليه.

غــير أني أذهب إلى أن مقولته لا تحل المشكلات التي تثيرها بعض النصوص الواضحة القاطعــة في القرآن والسنة حول وضع النساء ووضع غــير المسلمين وحقوقهم. فبصرف النظــر عمــا إذا كانت الدولة إسلامية أو علمانية، فإن الســؤال يبقى قائما: هل المسلمون ملزمون بتطبيق القواعد المفصلة الخاصة بالنساء وغير المسلمين بمقتضى نصوص القرآن والسنة الواضحة؟ إن لبعض هذه القواعد دلالات خطيرة للغاية تتصل بالدستورية وحقوق الإنســان والعلاقات الدولية. بيد أن مقولة على عبد الرازق لا توضح كيفية تجنب تطبيق هذه القواعد من الشريعة حتى فيما يزعم أنها دولة "علمانية".

مثــل هذه الأهداف الحميدة عندي التي يتوخاها علــى عبد الرازق وغيره من المفكرين الإسلاميــين المنتهجين لنهجه، لا أخالها تتحقــق عن طريق هذا النهج الفكري. صحيح أن المعايــير الحديثة تكشف عــن أوجه قصور خطيرة في القانون العــام للشريعة، وتوضح

أن التجربة التاريخية الإسلامية كانت غير مرضية؛ ومن وجهة النظر هذه يكون ثمة إغراء بمحاولة الفصل بين تلك المبادئ والتجارب التاريخية وبين الإسلام كدين. غير أني أرى أن هذه المحاولة ستبوء بالفشل. فكما قال فضل الرحمن بحق: "إن الصعوبة أمام العلماني الحقيقي (في العالم الإسلامي) هي اضطراره إلى إثبات المستحيل، وهو أن محمدا حين يسلك مسلك المشرع أو الزعيم السياسي، إنما يسلك مسلكاً علمانيا خارج نطاق الدين" فبالإضافة إلى الصعوبة العلمية في تقديم حجة مقبولة في هذا الإطار، فإنه من رأيي أن الإتيان بها يحرم المسلمين من مصادر حضارية بالغة الأهمية ولازمة من أجل إنماء هويتهم الخاصة. وإنه لمن غير المحتمل أن تقبل غالبية المسلمين إلى الأبد إضفاء العلمانية على حياتهم العامة.

وفي اعتقادي أنه من الأفضل أن نقوم بتقييم القانون العام في الشريعة والتجربة التاريخية وتطبيقها، وأن نسعى إلى وضع مبادئ إسلامية بديلة للشريعة في القانون العام تطبق في عصرنا الحديث. وهذا هو الهدف من هذا الكتاب.

لقد نجم عن عدة أسباب متنوعة أن صار العلمانية هيمنة مؤقتة، حصرت الشريعة في نطاق الأحوال الشخصية في معظم الأقطار الإسلامية منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. غير أن ما توضحه المطالبات المستمرة والمتصاعدة بتطبيق الشريعة الإسلامية في الحياة العامة، خاصة في الأقطار التي كان يظن أن العلمانية قد تغلغلت إلى أعماقها، هو أن الاحتمالات الواقعية لتبنّي الخيار العلماني تتضاءل بصفة مستمرة. وعلى أي حال فإنه حتى لو اقتصر تطبيق الشريعة على الأحوال الشخصية للمسلمين، فسنظل مضطرين إلى مجابهة الدلالات الدستورية ودلالات حقوق الإنسان لقوانين الأحوال الشخصية نفسها.

وسنوضح في فصول تالية أن بعض قواعد الشريعة الخاصة بالأحوال الشخصية والمواريث تنتهك حقوق المرأة الأساسية والدستورية. ولذا فقد يكون من المفيد أن نعرض أساليب ونتائج الإصلاحات في قوانين الأحوال الشخصية التي أدخلتها مؤخرا بعض حكومات دول إسلامية عديدة، وذلك من أجل تقييم جدوى تلك الإصلاحات في مجابهة الاعتراضات القائمة على أساس الدستورية وحقوق الإنسان.

الإصلاحات القانونية الرسمية

نهضت حكومات غالبية الدول الإسلامية بنوعين من الإصلاحات منذ منتصف القرن التاسع عشر. فأما الأول فيحل محل الشريعة تشريعات علمانية في الأمور التجارية والدستورية والجنائية، بحيث لم يترك للشريعة في معظم أنحاء العالم الإسلامي غير مجال الأحوال الشخصية والمواريث للمسلمين. وأما الثاني فيسعى إلى إصلاح مبادئ وقواعد الشريعة المطبقة على الأحوال الشخصية والمواريث للمسلمين.

وقد انتهجت السلطات الحكومية في "إصلاحها" لقوانين الأحوال الشخصية والمواريث في العديد من الأقطار الإسلامية الأساليب التالية:

١- تخصيص القضاء (أي حق الحاكم في تحديد اختصاص محاكمة) وهو وسيلة إجرائية استخدمت لقصر تطبيق الشريعة، علـــى قضايا الأحوال الشخصية للمسلمين، كما استخدمـــت للحيلولة دون تطبيق المحاكم للشريعة في حالات معينة دون محاولة تغيير قواعد الشريعة المتعلقة بتلك الحالات. وعلى سبيل المثال فإنه من أجل الحد من زواج غير البالغين السن القانون في مصر عام ١٩٣١ يحظر على المحاكم النظر في دعاوي الزوجية إن كان الزوج دون الثامنة عشرة، والزوجة دون السادسة عشرة وقت التقاضي.

٢- التخـــيّر (أي انتقـــاء أي رأي في إطار المذهب الفقهي الإسلامـــي المعمول به وعدم التقيد بالضرورة بالرأي الغالـــب في ذلك المذهب): وقد وسعت السلطات من نطاق التخيّر بحيث بات يجيز الانتقاء مـــن المذاهب السنية الأخرى. وقد استخدمت هذه الوسيلـــة في السودان إذ صـــدرت توجيهات قضائية تجيز للمحاكـــم إغفال قواعد المذهب الذي يؤخذ به رسمياً في تنظيم الأحوال الشخصية للمسلمين. وقد استخدم التخير (المعروف باسم التلفيق) في الجمع بين جانب من آراء فقيه أو مذهب وجانب مـــن آراء فقيه أو مذهب آخر، ثم تخـــرج السلطات بهذه الطريقة بمبدأ ما كان ليقره في مجموعـــه أي من فقهاء الماضي أو أي من المذاهب، بالرغم من أن العناصر التي يتكون منها هذا الرأي مستقاة من خيرة المصادر. ومن أمثلة التخير القانون المصري لعـــام ١٩٢٥ الـــذي ينظم ويحد من حق الزوج في طـــلاق زوجته عن طريق صياغة العبارة التي يقع الطلاق بها. كما استخدم التخير استخداما أوسع مدى وفق المادة ٣٧ من القانون المصري لعام ١٩٤٦ الذي ينظم التصرف بالوصية على أساس مبدأ ذي جذور شيعية دون الاعتراف صراحة بذلك المصدر.

٣- كذلك استخدمت صورة من صور إعادة التأويل من أجل الحد من الحرية في الطلاق وتعـــدد الزوجات. فقانون الأحوال الشخصيـــة الصادر في تونس عام ١٩٥٦ يقضي مثلا بأنه لا طلاق إلا بموافقة المحكمة، ويجيز للمحكمة أن تقضي بأن يدفع الزوج مبلغاً من المال على سبيل التعويض متى رأت المحكمة أن الزوج طلق زوجته دون مـــبرر، أو تسبب بهذا الطلاق في متاعـــب لمطلقته. كما استخدمت إعادة التأويل في أقطار كسوريا والعراق فاشترطت موافقة المحكمة على زواج الرجل على زوجته من أجل التحقق من توافر الشرط القرآني القاضي بالعدل بين الزوجات.

وقـــد بلغت إعادة التأويل أقصى مدى في القانون التونسي لعام ١٩٥٦ الذي يحظر تعـــدد الزوجات على أساس أنه لم يعد مقبولا، وأنه ليس بوسع أي رجل غير النبي عليه الصلاة والسلام أن يحقق من الناحية العملية شرط العدل بين الزوجات الوارد في القرآن.

٤- السياســة الشرعية (أي جواز تنفيذ الحاكم لقواعــد إدارية فيها مصلحة للناس لا تخالــف الشريعة): وقد استخدمت هذه الوسيلة لإدخال عدد من الإصلاحات. وعلى سبيــل المثال، فإنه من تطبيق المبدأ العــام في الشريعة الذي يفرض على الزوجة إطاعة زوجها، تجيز الشريعة للزوج رفع دعوى "الطاعة" غير أن الشريعة في نفس الوقــت تحدد على نحو صــارم الظرف التي تقضي للزوجــة أو الزوج بحق كفالة الأطفــال، وإذا قصد القانون السوري للأحوال الشخصية عام ١٩٥٣ إلى إنهاء دعاوي الطاعة، وضمان حق الزوج في كفالة أولاده في الوقت نفسه، فقد نصت المادة ١٤٥ منه على أنه إذا نشزت الزوجة وكان أطفالها فوق سن الخامسة، يجوز للمحكمة أن تحكــم لأي من الزوجين تراه أهلا لذلك بكفالة الأطفال، أخذه بعين الاعتبار مصلحة الأطفال وظروف القضية.

٥- قــد انتهجت الهند وبعض المستعمرات البريطانيــة السابقة الأخرى نهج الإصلاح عن طريق الأحكام القضائية على النحو المعروف في الأنظمة الآخذة بقانون العرف والعــادة أو الشرعية العامة. مثــل هذا الإصلاح عن طريق الأحــكام القضائية لم يقصد به أن يكون وسيلــة لتحدي أو تغيير مبادئ أو قواعد الشريعة المستندة إلى نصوص واضحــة قاطعة من القرآن والسنة. وقد نصــت المحكمة العليا في لاهور صراحة على هذا القيد في حكمها في قضية النزاع بين خورشيدجان وفضل داد أنه " في حالــة عدم توافر قاعدة أو حكم صريح في نص من القــرآن أو السنة... يجوز للمحكمــة اللجوء إلى الاجتهاد الشخصي، مهتديــة في اجتهادها دون شك بقواعد العدل والقسطاس وما يمليه ضميرها" فهنا لا تؤكد المحكمة غير حقها في الاختلاف مــع آراء كبار الفقهاء، ولا ترى لنفسها حقــا في رفض تطبيق قاعدة شرعية قائمة على أساس نصوص واضحة قاطعة في القرآن أو السنة.

ورغم أنه يمكن النظر إلى هــذه الوسائل "لإصلاح" قوانين الأحوال الشخصية بوصفها مظاهر رغبة في إدخال تعديلات على تفسير الشريعة وتطبيقها، فإن مثل هذه التعديلات، في رأيي لا تتيح أكثر من علاج مؤقت وغير كاف.

وســنرى في فصول لاحقة كيف أن الكثير من مظاهر قوانين الشريعة الخاصة بالأحوال الشخصية مما لا يمكن استساغته أو قبوله سيقى قائما، بالرغم من هذه الإصلاحات والأهم من ذلــك، أنه ما دامت مبادئ الشريعة الأساسية باقية علــى حالها لا تمس، فإن العلاج المؤقــت غير الكافي الذي توفره تلــك الوسائل سيكون هو نفسه عرضة للزوال متى ظهرت دعوة قوية إلى تطبيق شامل صارم للشريعة، وهذا خطر حقيقي ومحتمل في ضوء الصحوة الإسلاميــة الأخــيرة. وعلى أي الأحوال فإنه ما من وسيلــة واحدة من هذه الوسائل قد تم تطبيقها على القضايا الأساسية للقانون العام مما نناقشه في هذا الكتاب.

الأزمة والاستجابة القاصرة

انتهى المستشــرق الأمريكي (جون فول) إلى أن ثمة ثلاثة موضوعات خاصة بالتجديد والإصلاح في المجــالات الرئيسية للتاريخ الإسلامي القــديم والحديث. هذه الموضوعات هــي: الدعوة إلى العودة إلى القرآن والسنة والالتزام الصــارم بأحكامها، وتأكيد الحق في الاجتهــاد دون التقليد، وإعادة تأكيد حجية التجربــة القرآنية وتفردها. وقد كانت الدعوة إلى التطبيــق الصارم لأحكام القرآن والسنة هي استجابة الإصلاحيين لأزمات أو مشكلات متنوعــة ملموسة فقد ذهــب المصلحون إلى أنه "على المسلمــين كأفراد وكجزء من الأمة الالتــزام التزامــاً كاملاً وحرفياً تقريبــاً بالقرآن وبسنة النبي. وكل مــا يخالف أو يخفف مــن هذا الالتزام يعتبر كفراً وجحودا ومن الواجــب استئصاله عن طريق عمليتي التجديد والإصلاح".

وفي رأي (فــول) أن الاجتهاد نتيجــة طبيعية أساسية للقضيــة الأولى وهي التطبيق الصارم لأحكام القرآن والسنة. فإن كان القرآن والسنة هما المصدران الرئيسيان والكاملان للحكــم والهداية، فإن المصادر الأخرى، مع فائدتها، ليست بالملزمة بأي وجه من الوجوه. والمصلح المجدد، مع دعوته إلى العودة إلى القرآن والسنة "يرى لنفسه الحق في الاجتهاد، وجواز رفض المؤسسات القائمة، والتأويلات التقليدية".

وأمــا إعادة التأكيد على حجية القرآن وتفرده فهي القضية الثالثة للتجديد والإصلاح في تحليــل (فول). فبالرغم من أن المجدد المصلح يــرى لنفسه حق ممارسة الاجتهاد من أجــل تحديد التطبيق المناسب لأحكام الرسالة القرآنية في الأحوال المتغيرة، فإنه في غير حاجة (بل ولا ينبغي له) أن يلجأ إلى الاقتباس من الأنظمة غير الإسلامية كوسيلة لتكملة المبادئ الإسلامية الأساسيــة. وفي هذا المجال ميز فول بين الاتجاه التجديدي الإصلاحي وبــين وسائل التعبير الإسلامية البارزة الأخرى ممــا أنشأ استعدادا لقبول وتطوير توليفة حضاريــة كبرى نحو واع. وإنه لمما يتصل بالأخص بموضوع كتابنا هذا أن نعرض لمنهج التصوف. وقد كانــت لدى الأستاذ محمود محمد طه، الذي سنشرح في موضع تال من هذا الفصل منهاجه في الإصلاح، ميول متصوفة قوية. ويصف (فول) منهج التصوف بأنه تأملي يبــدي "استعداداً واعياً أكبر لإدراك شموليــة التجربة الدينية الحقيقية، ويميل بالتالي إلى خلق التوليفة لا إلى معارضتها".

ومــع قبولي لهذا الوصف لمنهج التصــوف؛ فإني أرى أنه قد يكون من الضروري نضيف إليــه القول بأن المتصوفين في خلقهم للتوليفة يــرون سعيهم مساويا لسعي المصلحين المجدديــن من أجل "إقامة المجتمع علــى أساس التطبيق الصارم لما يؤمنون بأنه جوهر الرسالة الإسلامية".

وبعبارة أخرى، فإن المتصوفين لا يرون تعارضا بين جهودهم التوفيقية وبين الاعتقاد

الإسلامـــي بكمال القرآن والسنة بـاعتبـارهمـا هـاديين لـلبشرية، وصـالحين لكل زمان ومكان. وسنرى فيما بعد كيف أن الأستاذ محمود طه، وهو صوفي زماننا هذا، كان يشارك المجددين المصلـــين اعتقادهم بأن "الاجتهاد لكـــي يصبح مشروعا ينبغي أن يكـــون جهدا تأويليا محضاً لا جهدا تكميليا لإطار هداية هو كامل بالفعل (وهو القرآن والسنة)".

فـــإن صح هذا الشرط الأخـــير، أصبح تشخيص فول للموضوعـــات الرئيسية للتجديد والإصـــلاح الإسلاميين صحيحاً ومفيدا جداً، في رأيي، في تقييم أهداف ووسائل المصلحين المعاصرين العاملين في هذا الإطار. وهو إطار هام بالنظر إلى أنه يمثل القوة الدافعة وراء الجهود المبذولة من أجل تطبيق الشريعة في الشئون العامة للأقطار الإسلامية. وفي اعتقادي أن دعاة تطبيق الشريعة (في ضوء نشاطهم السياسي والنجاح الذي صادفوه مؤخرا خاصة في إيـــران وباكستان والسودان) يمثلون أوضح وأكبر خطر، إذ يخلقون بنشاطهم المشكلات التي سنعالجها في الفصـــول التالية من الكتاب. وسأستبعد في تحليلي الموقف العلماني في السيـــاق الإسلامي من حركة التجديـــد والإصلاح، وذلك بالنظر إلى أن العلمانية ليست استجابـــة إسلامية للتحديات التي تجابه المجتمعات المسلمة. صحيح أن الموقف الفكري العلمـــاني نجم عن يأس المسلمين من محاولة التوفيق بين الشريعة ومطامح المجتمعات الإسلامية الحديثة،غير أن العلمانية، بحكم تعريفها، لا تشكل استجابة إسلامية.

ورغـــم اعترافي الكامل بأن الكثير من مظاهـــر الشريعة لا يمكن الأخذ به اليوم، فإني لا أحسب العلمانية حلا.

صحيح أن أي موقف إسلامي عليه أن يعكس شكلا مؤلفا من العناصر الثلاثة التي أشار إليها فول (وهي التطبيق الصارم للقرآن والسنة، وممارسة الاجتهاد، وإعادة تأكيد الحجية الإسلاميـــة)، غير أن ما يعنينا هنـــا هو معاني ودلالات هذه المعايير للموقف الإسلامي في السياق الحديث.

وفي رأيي أنه من الواجب فهم هذه العناصر في ضوء الاعتبارات التالية:

إن القـــول بتطبيق أحكام القرآن والسنة يعني بالضـــرورة تفسيرهما وتطبيقهما على يـــد جماعة من الناس. والقرآن الكريم يصـــف نفسه في الآية ٤٩ من سورة العنكبوت بأنه "آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم" ويروى عن الخليفة الرابع علي قوله الصادق إن القـــرآن لا يتكلم وإنما يتكلم الرجال (والنساء اليوم) نيابة عنه. وينطبق الشئ نفسه على السنة. وعلى هذا فإن المطالبة بالتطبيق الصارم للقرآن والسنة تتطلب توفير تفسير ممكن التطبيق لهذه المصادر الأساسية للإسلام في سياق حقائق الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الملموسة في حياة مسلمي هذا الزمان.

كذلك فـــإن حجية الرسالة الإسلامية ورفض الأفكار الغريبة عليها هما أيضاً مسألتان خاضعتان للتأويل. فالقول بموقف إسلامي خالص ورفض الأفكار الغريبة يقترضان تعريفا

واضحا لما هو إسلامي، وكذا لما هو غير إسلامي (من قبيل الإيحاء على الأقل). وواضح أن هــذا موضوع شائك تناوله العديدون من دعاة الحداثة المسلمين ومعارضيهم. وثمة معيار يمكن من الحكم على مدى إسلامية أي رأي، وهو اتفاقه على القرآن والسنة "ككل" ومشكلة هــذا المعيار هو أن ثمة آيات قرآنيـــة وأحاديث نبوية معينة تتناقضــ ظاهرياً مع آيات وأحاديث أخرى. وعلى سبيل المثال، فإنه في حين تدعو الآيات القرآنية المكية النبي عليه الصــلاة والسلام وأتباعه إلى أن "يدعــو" إلى سبيل ربهم بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن يتركوا للآخرين حرية اعتناق الإسلام أو رفضه، فإن القرآن والسنة في الفترة المدنية يقران في وضوح (بل ويأمران في ظروف معينة) استخدام القوة لإجبار غير المؤمنين على اعتناق الإسلام،وإلا واجهوا أحد الخيـــارات المنصوص عليها في الشريعة، كالقتل أو الاسترقاق أو غيرهمـــا من العواقب السيئة. كذلك فإن الشريعـــة تقضي بالإعدام على المرتد الذي يهجر الإسلام بعد اعتناقه.

ولكـــي يوفقوا بين هذه التناقضات الظاهرية، قال الفقهاء الأولون بنسخ آيات وأحاديث معينـــة من أجل إقامة نظام متسق شامل للشريعة يتفق مع القرآن والسنة ككل. فهم مثلاً يـــبررون الإكراه في الدين المناقض الحرية العقيدة، ويضفون الفعالية القانونية على آيات تقر استخـــدام القوة ضد غير المسلمين وضد المسلمين المرتديـــن، بقولهم إن الآيات التي تنهي عن الإكراه في الدين والتي تحث على الدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة قد نسختها الآيات التي تقر الإكراه واستخدام القوة.

وفي اعتقادي أنه بالنظر إلى أن النسخ قد استخدم في الماضي في إقامة صرح الشريعة التي باتت تحظـــى بعد ذلك بالقبول باعتبارها نموذجاً إسلاميـــاً حقيقياً ذا حجية، فإنه بالوســـع استخدام الأسلوب ذاتـــه اليوم من أجل وضع قانـــون إسلامي حديث ذي حجية وطابع إسلامي حقيقي.

ويقودنـــا هذا إلى العنصر الثـــاني في تحليل فول، وهو ممارســـة الاجتهاد الذي تسهل معالجته هنا بالنظر إلى أن تطبيق أحكام القرآن والسنة مع الحفاظ على الحجية الإسلامية لابـــد لهما من تفسير بشري. صحيـــح أن الدعاة المحدثين إلى تطبيـــق الشريعة كثيراً ما يتحدثون عن الاجتهاد باعتباره حلا لكافة المشاكل التي تكتنف التطبيق الحديث للشريعة. غـــير أنه بالنظر إلى طبيعة وحدود الاجتهاد الأساسية في إطار الشريعة (وهو ما شرحناه في الفصـــل الثـــاني)، فإنه ليس من المحتمل أن يؤدي هذا الموقـــف إلى إصلاح كافٍ بصدد مشكلات القانون العام الحديث التي نثيرها في هذا الكتاب.

إن الاجتهاد في إطار الشريعة غير كافٍ لأن معظم مبادئ وقواعد الشريعة محل الخلاف والمتعلقـــة بالقانون الدستوري والعدالة الجنائيـــة والقانون الدولي وحقوق الإنسان تقوم علـــى نصوص واضحة قاطعـــة من القرآن والسنة. وقد سبـــق أن ذكرنا أن فقهاء الشريعة

الأوائل ذهبوا إلى أنه لا يجوز الاجتهاد أبداً في الأمور التي وردت بصددها نصوص واضحة قاطعـــة في القرآن والسنة. وقد اعتبروا الآيات والأحاديث التي تقر الإكراه واستخدام القوة ملزمة قانونيا لأنها نزلت (أو قيلت) في الفترة المدنية، وتركها النبي عليه الصلاة والسلام نافـذة المفعول وقت وفاته عام ٦٣٢م، ولذا فإن هذه المبادئ والقواعد لا يجوز تعديلها أو تغييرها بالاجتهاد وفق تعريف الشريعة الأصلي له.

ورغم أني أختلف تماماً مع أولئك الداعين إلى تطبيق الشريعة بصرف النظر عن المشكلات التي قد يخلقها هذا التطبيق للنساء وغير المسلمين، فإني أحترم صراحتهم والتزامهم بخط واضـــح. غير أن دعاة الشريعـــة الذين يزعمون أنه بالإمكان حـــل مثل هذه المشكلات عن طريق ممارسة الاجتهاد في إطار الشريعة، هم - على أفضل الافتراضات - إنما يعللون النفس بالأماني. فالمفهوم الأساسي للشريعة وقواعدها المفصلة توضح لنا أن الجوانب المرفوضة منهـــا لا يمكن تعديلها أو تغييرها بالاجتهاد كما تعرفه الشريعة التقليدية، لسبب بسيط، هـــو أن الشريعة لا تبيح الاجتهاد في هذه الأمور التي تنظمها نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة.

ولكـــي نوضح هذه النقـــاط المذكورة سابقـــا، لنأخذ على سبيل المثـــال تحليل جون اسبوسيتـــو وأفكاره التي أوردها في ختام عرضه للمحاولات الإصلاحية في باكستان. فهو يشـــير إلى تمييز بين الشريعة والفقه، كثيرا ما يلجأ إليه مؤلفون مسلمون محدثون حتى يجعلـــوا من مهمة نقدهم لما يسمونه بالفقـــه (أي آراء الفقهاء المسلمين وتعليقاتهم) أقل خطورة من نقد الشريعة ذاتها. وحيث إن مبادئ وقواعد القانون العام التي نناقشها تقوم علـــى أساس نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة، فهي بالضرورة جزء من الشريعة وليست مجرد فقه. وبالتـــالي فإن التمييز بين الشريعة والفقه، في حدود الإمكان، لا صلة له بالحديث عن مبادئ الشريعة وقواعدها الأصلية.

يقـــول اسبوسيتو: "من المشاغل الأساسية للمصلحين القانونيين تأويل القرآن، وهو ما نلمسه في كتابات المفكرين المعاصرين من أمثال صحبي المحمصاني وإسماعيل الفاروقي اللذيـــن يركزان على أهمية تقييـــم الدوافع أو النوايا أو الأغراضـــ وراء القيم القرآنية في تطبيقها على الظروف الاجتماعية المستجدة خلال القرون الأولى من تاريخ الفقه الإسلامي. والمسائل الأساسية اليوم هي ذاتها التي واجهت الفقهاء الأوائل: "ما هي الأحكام الأخلاقية التـــي نص الله عليهـــا في قرآنه؟ وكيف يمكـــن ترجمتها إلى لغة الإلـــزام بصدد الأوضاع الملموسة في الحياة الواقعية؟"

مثل هذه الأسئلة كثيرا ما يثيرها الكتاب المسلمون المحدثون الذين يرون إمكان إصلاح المنهاجية وغيرها. غير أن المحك -بطبيعة الحال- هو النتائج التي حققها هذا المؤلف أو ذاك. ذلك أنه لا صبحي المحمصاني ولا إسماعيل الفاروقي اللذان ذكرهما أسبوسيتو، ولا أي

مؤلف آخر يكتب في إطار الشريعة، نجح في أن يقدم اقتراحات من شأنها أن تحقق تغييرات واضحة في مبادئ وقواعد الشريعة القائمة على أساس نصوص واضحة قطعية من القرآن والسنة، كتلك المتعلقة بوضع النساء أو بوضع غير المسلمين.

ويرى اسبوسيتو أن الاستحسان والاستصلاح وسيلتان من وسائل الاجتهاد، يمكن أن تكون لهما فائدة خاصة اليوم. وليس ثمة جديد في هذا الاقتراح الذي صدر أجراً تعبير عنه من نجم الدين الطوفي المتوفي عام ١٣١٦م وقد حذر كتاب محدثون من عاقبة إثارة واستخدام هذين المبدأين المهمين في الفقه الإسلامي على نحو تعميمي غير مقبول. وعلى أي حال فإن السؤال هو عن نوعية ودرجة الإصلاح الذي يمكن لهذه الأساليب أن تحققه في المستقبل،أو الذي حققته في الماضي. فحيث إن هذين المصدرين الثانويين للشريعة خاضعان للنصوص الواضحة القاطعة في القرآن والسنة، فإنه لا يجوز استخدامها على نحو ينتهك أو يخالف أي نص واضح قاطع فيهما.

ويشير اسبوسيتو أيضا إلى الجهود المبذولة من أجل تحويل الأفكار التاريخية عن الإجماع إلى عمليات تشريعية حديثة. ورغم أن اسبوسيتو يشك في صحة تسمية العملية المقترحة بالإجماع، وفي مدى استعداد غالبية المسلمين لتقبلها، فإنه يرى أن الأفكار التي عبر عنها المؤلفون المسلمون المحدثون المؤيدون لاستخدام هذه الوسيلة "يمكنها أن توفر وسيلة فعالة لإصلاح قانوني إسلامي... عن طريق معادلة التشريع الإصلاحي بالاجتهاد الجماعي وحده لا بالإجماع".

ومع احترامي لاسبوسيتو فإنني أرى لزاما عليَّ أن أعود فأؤكد عبث تسمية هذا الجهد بالاجتهاد أو الإجماع، ما دمنا نعمل في إطار الشريعة وبصدد مبدأ أو قاعدة تقوم على أساس نص واضح قاطع من القرآن والسنة.

ونلاحظ أن معظم المبادئ والقواعد الإشكالية في الشريعة مما يتصل بقضايا القانون العام هي من هذا الصنف، وستظل بمنأى عن أية منهاجية إصلاحية في إطار الشريعة التقليدية.

واختصارا، فإن أية استجابة إسلامية مشروعة للتحديات التي تجابه المجتمعات الإسلامية الحديثة، ينبغي أن تتخذ من القرآن والسنة أساساً لها، وهو ما يعني بالضرورة تفسير هذين المصدرين الأساسيين للإسلام بطريقة تتفق مع مجموع محتواهما ورسالتهما. ويثير النظام الراهن للقانون الإسلامي، وهو الشريعة، مشكلات خطيرة تتصل بالقوانين الدستورية والجنائية والدولية الحديثة، وبالمعايير الراهنة لحقوق الإنسان، خاصة فيما يتعلق بوضع النساء ووضع غير المسلمين. كذلك فإننا إن حكمنا على هدى النتائج الملموسة لا الأسلوب الخطابي للكتاب المسلمين المعاصرين، وجدنا أن الآليات الداخلية للتكيف والإصلاح في إطار الشريعة، بما في ذلك الاجتهاد، آليات لا تكفي لحل المشكلات الناجمة عن التطبيق الحديث الشريعة. ومع ذلك فإن ثمة ضرورة لاكتشاف مخرج إسلامي من هذا المأزق.

نظرية التطوير

قــد يكون مفيدا أن نبــدأ باقتباس تشخيصــ فضل الرحمن (صفحــة ٢١٤ من كتابه "الإســلام" باللغة الإنجليزية) للمشكلــة التي تواجه الحداثة الإسلاميــة: "تكمن مشكلة المجتمــع الإسلامي في المرحلة الراهنة في أنــه في حين بدأ الإسلام صفحة بيضاء،خلال القرون الأولى من تطــور أنظمته الاجتماعية فكان عليه أن يبدأ من البداية في غزل نسيج اجتماعي (وهو نشاط أسفر عن إقامة النظام الاجتماعي في العصر الوسيط)،فإن المسلمين اليــوم إذ يضطرون إلى إعادة التفكير وإعــادة البناء على نحو شامل، يجدون لزاماً عليهم أن يحــددوا مدى حقهم في العودة إلى صفحة بيضاء، وعلى هدى أية مبادئ ومناهج،حتى يقيموا صرح أنظمة جديدة".

ولتوخــي الدقة فإن الإسلام لم يبــدأ بصفحة بيضاء، حيث إنه لم يظهر في فراغ ديني اجتماعي واقتصــادي وسياسي. فالإسلام يصف نفسه بأنه استمرار لدين إبراهيم وتتويج له، كذلك فإن القانون الإسلامي في الشريعة تبنّى وعدّل مظاهر كثيرة من عادات وممارسات العرب في الجاهلية. ومع ذلك فلا شك أن المسلمين الأوائل كانوا يتمتعون باستعداد ذهني يؤهلهم للبدء بصفحة جديدة، بمعنى أنهم كانوا يؤمنون بأن لديهم من المبادئ والمناهج مــا يتيح لهم "أن يبدأوا مــن البداية في غَزْل نسيج اجتماعي" وقــد تبدد هذا الاستعداد الذهني والنفسي، وأصبح علــى مسلمي اليوم أن يستعيدوه إن شاءوا أن تواصل التجربة الإسلامية أداء رسالتها الأساسية.

وإحدى الوسائل التي قد تمكن المسلمين من استعادة تلك المبادرة الخلاقة (وهو مخرج إسلامــي من أزمة إصــلاح قوانين الشريعة)، تلك الوسيلة التــي أخرجها المفكر السوداني الأستــاذ محمود محمد طه. ونقطة الانطلاق الرئيسيــة عند الأستاذ محمود هي أن النظرة المتمتعــة في محتوى القرآن والسنة تكشف عن مستويــين (أو مرحلتين) لرسالة الإسلام: الأولى هي الفترة المكية، والثانية هي الفترة المدنية التالية لها. ثم يذهب إلى أن الرسالة في المرحلــة الأولى (أي في الفــترة المكيــة) هي في حقيقة الأمر رسالــة الإسلام الخالدة الأساسيــة، رسالة تؤكد الكرامــة الأصلية لكافة البشر، دون اعتبــار للجنس، أو للعقيدة الدينيــة، أو العرق أو غير ذلــك. وقد تميزت تلك الرسالة بالتسويــة بين الرجال والنساء وحرية الاختيار الكاملة في أمــور الدين والعقيدة. وقد قام كل من خلاصة رسالة الإسلام وأسلــوب الدعوة إليها خــلال الفترة المكية على أساس حرية الاختيــار دون أدنى قدر أو تشكل من الإكراه والقهر.

وحين رفض المشركون هذا المستوى الرفيع للرسالة في عنف وبغير منطق، بدا واضحاً أن المجتمــع ككل ليس مستعداً بعد للأخذ بها، جــاءت الرسالة الثانية الأكثر واقعية في الفــترة المدنية، ونفذت أحكامها. وعلى هــذا فإن جوانب الرسالة في الفترة المكية لم تكن

قابلة للتطبيق العملي في السياق التاريخي للقرن السابع، علقت وحلت محلها مبادئ أكثر عملية أوحى بها ونفذت أثناء الفترة المدنية. غير أن الأستاذ محمود ذهب إلى أن الجوانب المعلقة من الرسالة المكية لم توقف إلى الأبد من المنظور التشريعي، وإنما أَجَّل العمل بها إلى حين توافر الظروف المناسبة في المستقبل، وإلا لكانت الجوانب الأفضل والخالدة من الإسلام قد ضاعت إلى الأبد.

ومن الأفكار المحورية في تفكير الأستاذ محمود محمد طه أن النقلة كانت استجابة لظروف العصر. وقد يتساءل البعض: إن كانت الرسالة المكية -وهي الأفضل- لم تكن صالحة للتطبيق العملي في ظل ظروف القرن السابع الميلادي، فلماذا أنزلها الله على النبي صلى الله عليه وسلم وأمره بالدعوة إليها؟ وقد رد الأستاذ محمود على هذا التساؤل المنطقي فرفض بقوة أي إيحاء بأن الله لم يكن يعلم أنها غير صالحة للتطبيق في ذلك العصر، وذكر سببين لتنزيل رسالة مكة غير العملية: الأول (وبمقتضى معتقدات المسلمين) هو أن القرآن آخر الرسالات ومحمداً آخر النبيين، وبالتالي فقد كان لا بد للقرآن أن يحوي (ولابد للنبي عليه الصلاة والسلام أن يبلِّغ) كل ما أراد الله أن يبلغه للأجيال القادمة، سواء ما كان المقصود منه أن يطبق فوراً، أو كان المقصود تطبيقه في المستقبل في ظل ظروف مناسبة. والسبب الثاني (ويتعلق بالكرامة والحرية اللتين أسبغهما الله على البشر كافة) هو بمقتضى هذه الكرامة والحرية، قد شاء الله أن يتعلم الخلق من خلال تجربتهم العملية الخاصة بعدم قابلية الرسالة المكية للتطبيق، مما أدى إلى تعليقها وإحلال الرسالة المدنية الأكثر واقعية محلها. فبهذه الطريقة يتكون لدى الناس إيمان قوي وأصدق بواقعية الرسالة التي بلغت ثم نفذت خلال الفترة المدنية.

ولكي نفهم منطق ما ذهب إليه الأستاذ محمود محمد طه حق الفهم، علينا أن نذكر بالأحداث التاريخية الرئيسية في فجر الإسلام، وأن نورد بعض الأمثلة التي توضح رأيه ودلالات ذلك الرأي فيما يتصل بالقانون العام الحديث في الإسلام.

لقد كلف القرآن النبي عليه الصلاة والسلام خلال السنوات الثلاث عشرة الأولى من الرسالة (أي فيما بين عامي ٦١٠و ٦٢٢ ميلادية) بالدعوة إلى الإسلام في مكة وما حولها من القرى بالحكمة والموعظة الحسنة وحدهما، ذلك وفق مبدأ حرية الاختيار الكاملة. فالآية ١٢٥ من سورة النحل تقول: (أدع إلى ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين). كذلك فإن الآية ٢٩ من سورة الكهف تقول: (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر...) وثمة العديد من الآيات القرآنية من الفترة المكية مما يوص النبي عليه الصلاة والسلام باتباع هذا الأسلوب نفسه.

وقد أكد فحوى الرسالة المكية القيم الأساسية الخاصة بالعدالة والمساواة، والكرامة

الأصيلـــة لكافة البشر، وعلى سبيل المثال، فإن القــرآن خلال الفترة المكية يخاطب دائما البشريـــة كافة، مستخدماً عبارات مثل "يابنــي آدم" و "يأيها الناس". كذلك فإنه يصف البشرية جمعاء بعبارات تضفي عليهـــا الكرامة والتبجيل، دون تمييز على أساس العرق، أو اللـــون، أو الجنس، أو الديـــن، فالآية ٧٠ من سورة الإسراء تقــول: (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) وفي الآيـــة ١٣ من سورة الحجرات (يا أيها الناس إنـــا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكركم عند الله أتقاكم).

فأما رد الفعل الـــذي وجدته هذه الرسالة الإنسانية المستنـــيرة للإسلام والتي بلغت بوسائـــل تتفق تماما مع محتواها الخاص بكرامة الإنســـان وحريته، فكان اضطهاد عرب مكة وحلفائهم للنبي عليـــه الصلاة والسلام وأصحابه، وتآمرهم على قتله، مما أسفر عن اضطـــراره وأتباعه إلى الخروج مـــن ديارهم عام ٦٦٢ والهجـــرة إلى المدينة حيث تمكنوا بمساعدة ومناصرة قبائل المدينة وضواحيها من تأسيس مجتمع سياسي مستقل.

وكما سنوضح على نحو أوفى في الفصلين الرابع والسادس من هذا الكتاب، فإن محتوى الرسالـــة تغير مع الهجرة ليصبح موجهاً بالدرجة الأولى إلى المسلمين كافة من المؤمنين أجـــاز القرآن لها استخدام القوة، في بداية الأمر مـــن أجل الدفاع عن أنفسهم ورداً على ما ألحقه بهم الكفار من ظلم ثم من أجل نشر الإسلام وتوسيع رقعة الدولة الإسلامية.

وثمة مثل آخر للنقلة في محتوى الرسالة بعد الهجرة إلى المدينة، وهو أن القرآن والسنة في المدينة بدءا يميزان بين الرجـــال والنساء وبين المسلمين وغير المسلمين، فيما يتصل بوضعهـــم وحقوقهم أمام القانون. فكل الآيات (والأحاديث) التي تشكل أساسا للتمييز ضد المرأة وغير المسلمين هي آيات (وأحاديث) مدنية لا مكية. وعلى سبيل المثال فإن السورة الرابعـــة من القرآن، (وهـــي سورة النساء) التي تحوي معظم القواعـــد التفصيلية الخاصة بالزواج والطلاق والمواريث وغيرها، بما فيها من انتقاص بحقوق النساء نزلت خلال الفترة المدنيـــة. والآية ٣٤ بالذات من تلك السورة اعتبرها الفقهاء مصدر المبدأ العام للقوامة (أي وصاية الرجال على النساء بحكم وضعهم الأعلى)، مما يقر المزيد من التمييز ضد النساء في الحالات التي لم يـــرد بصددها حكم قرآني قاطع. تقول الآية المذكورة: (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم). هذا المبدأ العام عدّه الفقهاء الأوائل سنـــدا لقواعد شتى كثيرة من قواعد القانون العام، مثل حرمان النساء من حـــق تولى المناصب العامة التي يكون لهن بمقتضاها سلطة على الرجال، بحجة أن الآية المذكورة تقضي بأن يكون للرجال القوامة على النساء لا العكس.

وقد أدى التداخل بين الفترتين المكية والمدنية إلى تغيير تدريجي لا مفاجئ في فحوى الرسالة. فكما أن استخدام القوة أجيز على نحو تدريجي، فقد استمر القرآن في بداية الفترة

المدنيـــة في الدعوة إلى عدم الإكراه وإلى استخدام الوسائل السلمية، فالأية ٢٥٦ من سورة البقـــرة مثـــلاً: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) نزلـــت في أوائل الفترة المدنية. ومع ذلك فإن الطابع الغالب في السور القرآنية المدنية هو إجازة، أو حتى الأمر باستخدام درجات متفاوتة من الإكراه تجاه غير المسلمين حتى يعتنقوا الإسلام.

وكانـــت نتيجة هذه النقلة في محتوى الرسالة وأسلوب نشرها، هي أن البعض اعتنقوا الإســلام دون إيمان داخلي حقيقي. وهي ظاهرة تبينها علـــى أوضح وجه كثرة الإشارات القرآنية إلى "المنافقين" في السور المدنية، في حين لا تذكرهم السور المكية أبدا. فالامتناع أثنـــاء الفترة المكية عن استخدام أيـــة درجة أو صورة من الإكراه،جعل الناس أحرارا تماما في اعتناق الإسلام أو رفضه. أما مع التضاؤل التدريجي لهذه الحرية خلال الفترة المدنية، فقد أظهر بعض الكفار الإسلام رغبة في تجنب العواقب السلبية لكفرهم.

ويذهب الأستاذ محمود محمد طه إلى أن الاختلاف بين القرآن المكي والمدني ليس اختلاف مكان النزول، ولا اختلاف زمن النزول، وإنما هو اختلاف مستوى المخاطبين، فصيغة "أيها الذين أمنوا" خاصة بأمة معينة، و"يا أيها الناس" فيها شمول لكل الناس. وكان اختلاف المخاطبـــين نتيجة للرفض العنيف غير المنطقي للرسالـــة المكية. ويعزز الأستاذ محمود محمد طه قوله بأنه في الوسع تكييف رسالة الإسلام وفق احتياجات المخاطبين وقدراتهم (وهـــو تكييف حدث بالفعـــل) بإشارته إلى الآية ٤٤ من سورة النحـــل "وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون" ففي رأيه أن استخدام فعل "أنزلنا" للإشارة إلى ما يوحي به إلى النبي عليه الصلاة والسلام، يختلف عن الفعل "نزل" عند الإشارة إلى الناس عامة، وهو ما يعني بكل وضوح أن النبي صلى الله عليه وسلم، أمر بتفسير وتطبيق ذلـــك الجزء من الوحي المناسب لاحتياجـــات وقدرات الناس في ذلك الوقت. كذلك فقد كان الأستاذ محمود -للسبب نفسه- يستشهد بالحديث المروي عن الرسول عليه السلام "نحن معشر الأنبياء أمرنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم".

والدلالـــة الرئيسية لمقولة الأستاذ محمود مما يتصل بدراستنا الراهنة هي أن القانون العام في الشريعة أقيم على أساس الآيات القرآنية والسنة النبوية في الفترة المدنية دون الفترة المكية. وكما سنشرح في القسم التالي من هذا الفصل، فإن الفقهاء الأول إنما أقدموا على ذلك أخذاً بمفهوم النسخ، قائلين إن النصوص اللاحقة من القرآن والسنة (أي في الفترة المدنية) تنسخ أو تلغي كافة نصوص الفترة المكية المتعارضة معها فيما يتصل بالنظام القانوني للشريعة. والسؤال الذي ينجم عن هذا هو ما إذا كان مثل هذا النسخ دائم المفعول بحيـــث تبقى النصوص المكية الأقدم غير معمول بها إلى الأبد؟ ويذهب الأستاذ محمود إلى أن هذا القول مرفوض بالنظر إلى أنه لو صح لما كان ثمة معنى للإتيان بالنصوص المكية. كمـــا يذهب إلى القول بأن النسخ الأبـــدي يعني حرمان المسلمين من أفضل جوانب دينهم.

وبعبـــارة أخرى فإنه يـــرى أن النسخ كان في جوهره عمليـــة منطقية وضرورية لتطبيق النصوص المناسبة وتأجيل العمل بغيرها حتى تنشأ ظروف مواتية لتطبيق تلك النصوص المؤجلة.

وفيما يتعلـــق بقضايا القانون العـــام التي نناقشها في هذا الكتـــاب، يقترح الأستاذ محمود تطوير أســـس القانون الإسلامي وتحويلها من نصوصـــ الفترة المدنية إلى الفترة المكيـــة السابقة عليها. ويعني هذا أن المبدأ في التطويـــر لا يعدو أن يكون عكساً لعملية النســـخ بحيـــث يصبح بالإمكان الآن تطبيـــق أحكام النصوص التـــي كانت منسوخة في الماضي، ونسخ النصوص التي كانت تطبقها الشريعة. فالآيات التي كانت الشريعة تعمل بأحكامهـــا ستنسخ ويعمل بالآيات التي قيل في الماضـــي بنسخها بحيث تصبح قانونا إسلامياً للعصر الحديث. وحيث إن من شأن هذه القاعدة تأسيس المبادئ الحديثة للقانون العام على مجموعة معينة مـــن النصوص في القرآن والسنة مخالفة لمجموعة أخرى من النصوص، فإن ما سينجم عن ذلك من قوانين ستكون في مثل إسلامية الشريعة.

وهكـــذا فإني أقول أن نظاما من القانون العام يقوم على أساس من القرآن والسنة (وإن لم يكـــن بالضرورة الشريعة التقليدية) يمكن أن يكون هـــو شريعة العصر الحديث. ولكي يتسنـــى للقارئ فهم أفضل لهذا الرأي وتقييم لمـــدى صحته النظرية، نحتاج إلى النظر في طبيعة النسخ ودلالاته في التشريع الإسلامي.

طبيعة النسخ ودلالاته

النسخ موضوع شاسع وبالغ التعقيد في علم أصول الدين والشريعة. وقد قبلت غالبية فقهـــاء المسلمين نوعين علـــى الأقل من النسخ: نسخ الحكم والتـــلاوة، ونسخ الحكم دون التـــلاوة، فأما النوع الأول فيتصل بآيات ذكر النبي عليه الصلاة والسلام في وقت ما أنها مـــن القرآن، غير أنه ذكر فيما بعد أنها ليست منه. ولا تعنينا هذه الظاهرة هنا بالنظر إلى أنهـــا ليست مسألة قانونية بالمعنى الدقيق. والمسلمون يعتبرون تلك الآيات في حكم غير القائمة ولا تخدم أي غرض. أما ما يعنينا فهو النوع الثاني من النسخ، وهو المتصل بآيات لا تزال في القرآن وإن كان العمل بأحكامها قد أوقف من الناحية القانونية.

وقـــد قبلت الغالبية العظمى من فقهـــاء المسلمين المبدأ الذي يقوم عليه هذا النوع من النســـخ، وإن كانوا قـــد اختلفوا فيما بينهم حول موضوعات مثل مـــا إذا كانت آية معينة قـــد نسختها أو لم تنسخها آيـــات آخرى، ما إذا كان ممكن للسنـــة أن تنسخ حكماً قرآنياً، والعكـــس. أما مبدأ النسخ ذاته فلم يختلفوا حوله، ذلك أنه بدون هذه الوسيلة التي توفق بين آيات قرآنية متناقضة في ظاهرها لم يكن بالمستطاع تطوير وتنمية الشريعة، بوصفها نظامـــا قانونياً واضحـــا ومتسق الجوانب. وعلى سبيل المثال، فإنـــه في حين أكدت آيات

مكية عديدة حرية الاختيار وأنكرت الإكراه في الدين، وردت آيات وأحاديث فيما بعد تجيز استخـــدام القوة ضد غير المسلمين حتى يعتنقوا الإســـلام. ولم يجد الفقهاء الأوائل سبيلا إلى التوفيـــق بين هذه المصادر المتناقضة في الظاهر، إلا باعتبار الآيات والأحاديث المكية منسوخة من الناحية القانونية بالآيات والأحاديث المدنية اللاحقة لها، وقد بات هذا المبدأ وسيلـــة قانونية شائعة استخدمها فقهاء العديد من المذاهب القانونية الأخرى ولا يزالون يستخدمونهـــا إلى وقتنا هـــذا، ذاهبين إلى أن نية المشرع الواجـــب العمل بها في القانون تتضـــح من المصادر الأخـــيرة وأن مظاهر النية السابقة المناقضة لها في الظاهر قد أبطل العمل بها في العادة وإلى الحد الضروري لإزالة التناقض، وحل مكانها التعبير اللاحق عن نية المشرع.

غـــير أنه من الواجب أن نؤكد أنه بينما كان مبدأ النسخ ـ بمعناه المتصل بحديثنا هنا ـ معمـــولا به قرب نهاية القرن الأول الهجـــري، فإن وضعه ودوره لم يكونا واضحين خلال الحقبـــة الإسلامية الأولى. فالظاهر مثلا أنـــه كان محدود الدلالة لدى بعض صحابة النبي صلى الله عليه وسلم الذين عدوا الآية القرآنية اللاحقة استثناء من حكم الآية السابقة، أو موضحـــة لها، أو محددة لمعاني معين فيهـــا، دون أن تنسخها بأسرها. والأهم من ذلك هو أن الواضـــح أن نظرية النسخ كما طورها وطبقهـــا الفقهاء لا يمكن نسبتها إلى النبي عليه الصلاة والســـلام حيث إنه لم ينقل عنه شئ بخصوص وجود الآيات المنسوخة في القرآن بهـــذا المعنى (أي بمعنى نسخ الحكـــم دون التلاوة). وربما كان هذا هـــو الاختلاف الكبير في الـــرأي بين الصحابة حول تحديد الآيـــات المنسوخة والآيات التي ظلت عندهم محكمة ومطبقة.

وقـــد أقـــر الفقهاء مبدأ النسخ مبـــدأ ما يكتنفه من غموض، فأصبـــح حجر الزاوية في مفهومهم عن الشريعة. وأهم سؤال فيما يتصل بموضوعنا هو ما إذا كان نسخ آيات قرآنية سابقة هو نسخ نهائي وقاطع، أم أنه قابل لإعادة النظر فيه. فلو أننا كنا بمعرض تشريع علماني لحسم الأمر بالرجـــوع إلى المشرع لاستيضاح نواياه. غير أن هذا محال في سياق القانـــون الإسلامـــي حيث إن المشرع هو الله الـــذي يؤمن المسلمون بأنـــه بإرساله خاتم الأنبياء، وتنزيله القرآن خاتم الرسالات، قد أنهى اتصاله المباشر بالبشر. وبذا فقد أضحى السبيـــل الوحيد إلى استيضاح المشرع في السيـــاق الإسلامي هو اللجوء إلى القرآن وسنة النبي عليه أفضل الصلاة والسلام.

وعلينـــا أن نتذكر ما سبق بيانـــه أن الإصلاح في إطار الشريعة لن يكون مجديا بصدد مسائل القانون العام.حيث إن الاجتهاد في إطار الشريعة لا يجوز اللجوء إليه في المسائل التـــي تحكمها نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة، فإنه لن يتسنى تعديل أو تغيير المبادئ والقواعـــد المرفوضة المتعلقة بوضع النساء وبوضـــع غير المسلمين (كتلك التي

سنعرضـــ لـهـــا في فصول تـالية من هذا الكتاب) عن طريق ممارســـة أهل زماننا للاجتهاد بمعناه التقليدي. وما لم نأخذ بمبدأ جديد يسمح للمسلمين المحدثين بتعديل أو تغيير هذه المظاهر في القانون العام للشريعة، فسيبقى أمامنا خياران لا ثالث لهما: إما أن نستمر في تجاهـل الشريعة في الشئون العامة، أو أن نطبق مبادئ الشريعة دون اعتبار للاعتراضات المتصلة بالدستور، أو القانون الدولي، أو حقوق الإنسان.

فأما الخيار الأول فأرفضه عن مبدأ، ولا أحسبه سيظل متاحا لفترة طويلة من الناحيتين الواقعية والعملية. أرفضه عن مبدأ لأنه ينتهك التزام المسلمين الديني بتنظيم كافة مظاهر السلوك في حياتهم العامة والخاصة على هدى تعاليم الإسلام. كذلك فإنه في ضوء الصحوة الإسلامية المتصاعدة، لا أحسب هذا الخيار سيظل متاحا لفترة طويلة من الناحية العملية. أما الخيار الثاني فمرفوض أخلاقيا وسياسيا. فمن المرفوض أخلاقيا عندي إخضاع النساء وغير المسلمين لضروب المهانة والمذلة الناجمين عن تطبيق الشريعة في زماننا هذا.

وفي رأيـــي أن القانـــون العـــام في الشريعة كان مـــبررا تماما ومنسجمـــا مع سياقها التاريخـــي، غير أن هذا لا يجعله مـــبررا ومنسجما في السياق الراهن. كذلك فإنه في ضوء الحقائـــق الملموسة الخاصة بالدولة القومية الحديثة والنظـــام الدولي القائم، قد غدا من المرفوض سياسيا الأخذ بهذه الجوانب من القانون العام للشريعة.

ومن منطلق هذه المعضلة الأساسية نتســـاءل: ما الذي يجعل القاعدة القديمة للنسخ قاطعة نهائية شاملة؟ وعلـــى أي أساس نحرم المسلمين المحدثين من فرصة إعادة النظر في حكمـــة النسخ وتطبيقه حتى يأخـــذوا بأحكام الآيات القرآنية التي ظلت حتى الآن في حكـــم المنسوخ، وهـــو ما سيتيح إمكانيات جديدة للتوصـــل إلى مبادئ بديلة في القانون العام الإسلامي؟

وقد ناقش هذا الموضوع عدد من المفكرين المسلمين المحدثين. حاول بعضهم التوفيق بـــين الآيات المتناقضة في ظاهرها، وأبى آخـــرون الأخذ بنظرية النسخ. والسؤال الجوهري الـــذي يواجه الموقفين هو عن مصير النص الواضح القاطع المتأخر إن رأينا الأخذ بالنص الأسبـــق والعمل به؟ فمن ناحية التوفيق مستحيل اذا كانت كافة الآيات المتناقضة قائمة وملزمـــة قانونيا. وإذا لم نسمح بقاعدة النسخ ينشأ السؤال: أية مجموعة من الآيات تمثل قانون الإسلام بصدد موضوع معين؟

وفي رأي الأستـــاذ محمود محمد طه أنه بالإمكان –بل ومن المحتم– أن نعيد النظر في حكمـــة النسخ وتطبيقه مـــن أجل تحقيق القدر اللازم من إصـــلاح القانون الإسلامي. كتب يقول: "وتطـــور الشريعة كما أسلفنا القول، إنما هو انتقال من نص إلى نص، من نص كان هـــو صاحب الوقت في القرن السابع فأحكـــم، إلى نص اعتبر يومئذ أكبر من الوقت فنسخ.. قـــال تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسئها نأت بخير منها أو مثلها. ألم تعلم أن الله علـــى كل

شئ قدير؟) سورة البقرة: ١٠٦: قوله (ما ننسخ من آية) يعني ما نلغي ونرفع من حكم أية قوله (أو ننسئها) يعني: نؤجل من فعل حكمها. (نأتي بخير منها) يعني: أقرب لفهم الناس وأدخــل في حكم وقتهم من المنسأة. (أو مثلهــا) يعني: نعيدها هي نفسها إلى الحكم حين يحين وقتها.. فكأن الآيات التي نسخت إنما نسخت لحكم الوقت، فهي مرجأة إلى أن يحين حينها. فإن حان حينها فقــد أصبحت هي صاحبة الوقت، ويكون لها الحكم،وتصبح بذلك هي الآية المحكمة، وتصير الآية التي كانت محكمة في القرن السابع منسوخة الآن. هذا هو معنى حكــم الوقت: للقرن السابع آيات الفروع، وللقرن العشرين آيات الوصول. وهذه هي الحكمــة وراء النسخ. فليس النسخ إذن إلغــاء تام، وإنما هو إرجاء يتحين الحين، ويتوقف الوقت. ونحن فى تطويرنا هذا إنما ننظر إلى الحكمة وراء النص، فإذا خدمت آية الفرع التى كانــت ناسخة فى القرن السابع لآية الأصــل غرضها حتى استنفدته وأصبحت غير كافية للوقت الجديد-القرن العشرين- فقد حان الحين لنسخها هي، وبعث آية الأصل التى كانت منسوخة فــى القرن السابع لتكون هي صاحبة الحكم فى القــرن العشرين، وعليها يقوم التشريع الجديد..هذا هو معنى تطوير التشريع.فإنما هو انتقال من نص خدم غرضه، خدمه حتــى استنفده، إلى نص كان مدخرا يومئذ إلى أن يحين حينه. فالتطور إذن ليس قفزا عبر الفضاء، ولا هو قول بالرأى الفج، وإنما هو انتقال من نص إلى نص.

وإنمــا اقتبسنا هنا هذا النص الطويل من كتــاب الأستاذ محمود محمد طه لأنه يشرح تطبيــق موقفه من التطوير كمبدأ لا ينتهك الحجية أو المشروعية الإسلامية للقانون، ولأنه يوضح لنا أيضــا معياره فى تحديد النصوص الواجب تطبيقهــا اليوم ودواعى تطبيقها. وكما سلف القول، فقد مارس الخليفة الثانى عمر ابن الخطاب حق الاجتهاد برفض تطبيق نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسنة حين شعر بأن أحكام تلك النصوص قد استنفدت أغراضها. وهذه السابقة القديمة القوية ينبغي أن تعضد على الأقل من القول القديم بجواز تعطيــل تطبيق أحكام نص واضح فى الإطــار المنهجي الشامل الذى قدمه من أجل تحديد الآيات الواجب تطبيق أحكامها والآيات الواجب نسخها فى السياق الحديث.

التقييم والاحتمالات المستقبلية

أدق مــا يوصف به سجل الإصلاحات الإسلامية البارزة فى مجال القانون العام هو أنه سجل للإحباطات وخيبة الأمل. فلو نحن نظرنا فى مؤلفات ابن تيمية لوجدنا أن النموذج الــذى يعرضه لا يعدو أن يكون النموذج الصارم لدولة الشريعة. وسنرى فى فصول لاحقة كيف أن النموذج يثير مشكلات بالغة الخطورة بالنسبة للدستور وغيره من جوانب القانون العــام. ذلك أنه لا فحوى ولا شكل مؤلفات ابن تيمية فــى تناوله لهذه المشكلات بعينها يمكن أن يقدم لنا أى عون بصدد التطبيق الحديث للقانون الإسلامي.

وفـــى العصر الحديـــث أكد كل من جمـــال الدين الأفغانى ومحمد عبـــده على الحاجة إلى استيعـــاب الفلسفة وفروع العلم الحديث من أجل إيضـــاح أن الإسلام لا يتعارض مع الحداثة.

غير أن "مؤسسى" الحداثة الإسلامية هذين يخيبان الآمال بعض الشىء حين يحاولان استنبـــاط نتائج ملموسة فى ميدان القانون العام. ويبـــدو أن الشيخ محمد عبده كان له تأثـــير أطول مدى، غير أن غموضـــ موقفه أتاح الفرصة لظهور وجهات نظر متعارضة. فمن ناحية أمكن استغلال موقفه لتبرير التبنى الحر للآراء والأنظمة الغربية دون اعتبار للقيم الإسلاميـــة. ومن ناحية أخرى أمكـــن استغلاله لتبرير العـــودة إلى التأكيد الصارم لدولة الشريعة التقليدية. وهو فى مؤلفاته لم يصل بحجته إلى نتيجتها المنطقية بالوصول إلى توليفة من الآراء المتباينة حول الإصلاح مقبولة لدى كل من فريقى أتباعه.

وقد أشار فضـــل الرحمن إلى أن العلماء المتمرسين فى الفقه، عاجزون عن الإسهام فى عمليـــة التحديث حيث، أن تعليمهم واتجاهاتهم تربطهـــم بالمواقف التقليدية، بل وتحول بينهـــم وبـــين رؤية المشكلة نفسهـــا. وينتهى فضل الرحمن إلى أن هـــذا هو السبب فى أن التحديـــث(إن وجد) هو من صنـــع مسلمين تلقوا تعليما ليبراليـــا وليس من رجال الدين. والظاهر أن فضل الرحمن يرى أنه حيث إن الشائع هو التشكك فى إسلام دعاة الحداثة من غير علماء الدين، فلن يكون بوسع هؤلاء الدعاة إرساء لاهوت إسلامي حديث.

ومـــن المهم للغاية أن نلحظ هـــذا البعد النفسانى لهزيمة معظـــم المفكرين المسلمين المحدثين الذين اعترفوا على نحـــو مبالغ فيه بالحجية"الدينية" لدعاة تطبيق الشريعة. ذلك أن معظم المفكرين المسلمين المحدثين الذين تلقوا العلم فى الإطار الليبرالى للجامعات الحديثـــة، يفتقرون إلى الثقة اللازمة لتحدى دعاة تطبيق الشريعة الذين يتمتعون بالجرأة والثقـــة والمبـــادرة. وهذا أمر مؤســـف ومخيب للآمال حيث إن لا كهنـــوت فى الإسلام (أى المذهب السني فيه على الأقل)، ولا تمييز فيه بين رجال الدين وغيرهم. وبالتالى فإنه ليس ثمـــة أساس للسلطة التى يضيفها المفكرون المسلمون المحدثون على علماء الدين ودعاة تطبيق الشريعة.

ومع ذلك فقد كانت لهـــذا العامل النفسى عواقب حقيقية وخطيرة للغاية. فمن ناحية، نجد أن غالبية هؤلاء المفكريـــن الذين لا يزالون على التزامهم بالإسلام قد مالت تدريجيا إلى الموقف المحافظ. أو شاركت على الأقل فى الدعوة إلى إقامة دولة الشريعة. ومن ناحية أخـــرى، فإن الكثيرين من المفكرين المسلمـــين المعارضين لنموذج الدولة الإسلامية القائم على الشريعة التقليدية، يميلون إلى البحث عن نموذج بديل خارج إطار الإسلام، وإلى تبنى موقف علمانى، بسبب افتقارهم إلى الثقة بالنفس اللازمة لتحدى من يظن بأنهم"الخبراء" بالإسلام فى ملعبهم.

وقد سبق أن ذكرنا أنه من غير المحتمل أن تحظى العلمانية الحقيقية بتأييد واسع ودائم فى العالم الإسلامي. قد يكون صحيحا أنه مع ندرة التعبير الصريح عن الموقف العلمانى فى العالم الإسلامي، فإنه ثمة اتجاهات علمانية قوية فى الحياة السياسية الإسلامية المعاصرة. غير أنه فى ضوء آخر التطورات، فإن العلمانية فى رأيى يتزايد لجوؤها إلى الدفاع، بل وتنحسر بالفعل، حتى على المستوى العملى غير المصرح بعلمانيته. وجوهر الأمر هو اعتراف المفكرين العلمانيين بالحجية الدينية لدعاة تطبيق الشريعة إنما هو اعتراف بهزيمتهم دون معركة. وبالتالي فإن النتيجة النهائية لاختيار العلمانية فى العالم الإسلامي هي ذاتها التى تنجم عن الميل تدريجيا إلى الموقف المحافظ. وكلاهما فى النهاية يدعمان من تصاعد قوة دعاة دولة الشريعة التقليدية.

كذلك سبق أن سقت عدة أمثلة للتناقض الملازم لأى محاولة للنهوض بإصلاح ذى قيمة فى إطار الشريعة التقليدية. وسأضيف الآن أمثلة أخرى لتوضيح فعالية وحكمة ومنطقية منهج الإصلاح الذى يقترحه الأستاذ محمود محمد طه.

لقد ذهب عدد من المفكرين الإسلاميين المحدثين، أو ألمحوا على الأقل، إلى ضرورة التمييز بين تعاليم القرآن الأخلاقية وتعاليمه ذات الصبغة القانونية البحتة. فهم يرون مثلا أنه بالرغم من إقرار القرآن للرق كنظام قانوني رسمى، فالواضح أنه كان يهدف إلى إلغاء الرق متى سمحت بذلك الظروف. غير أنه فات عليهم أنه ما لم تُبتدع آلية تشريعية فعالة لتحقيق النية "الأصلية للقرآن"، فسيظل الرق شرعا قائما لا يمس مبدأ المشروعية "المؤقتة" الذى سبق العمل به فى الماضى.

كذلك فقد قيل إنه حيث إن الآية الثالثة من سورة النساء تشترط العدل بين النساء فى حالة تعدد الزوجات، وحيث إن الآية ١٢٩ من السورة نفسها تنص على أن الرجال لن يستطيعوا أن يعدلوا بين النساء ولو حرصوا، فإن قصد القرآن كان إلغاء تعدد الزوجات. وفى هذا النهج من التفكير القصور نفسه الذى أوضحناه فى الفقرة السابقة، وهو غياب الآلية التشريعية التى تحقق هذا الغرض. وعلى القائلين بهذا الرأى أن يلتمسوا لأنفسهم موقفا من النص الكامل لهذه الآية ١٢٩ من سورة النساء، وهو: (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة، وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفورا رحيما). فالنص الكامل للآية التى يستشهد بها المفكرون المسلمون من دعاة الحداثة فى دعوتهم إلى الحد من تعدد الزوجات يسمح باستثناء يبيح التعدد.

وقد انتهج محمد إقبال النهج المنطقى الخاطئ نفسه، حين اعتمد على جزء من الآية ٢٢٨ من سورة البقرة متغافلا عن بقية الآية. والجزء من الآية المتعلق بموضوعنا هو: (ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم). فقد استند إقبال إلى الجزء الأول من هذه الآية فى قوله بضرورة المساواة الكاملة اليوم بين الرجال

والنســاء، غير أن حجته واهية بالنظر إلى أنه لم يشرح كيفية التوفيق بين ما استند إليه وباقى الآية.

وبالنظــر إلى سياق الآية المذكورة ونصها الكامل، فلا بد من اتباع منهج جديد فى فهم القــرآن حتى يتمكن القانون من الحد من تعدد الزوجات ومن ضمان المساواة الكاملة بين الرجال والنساء بصورة قاطعة ولازمة.

وفــى رأيى أن هذا المنهــج الجديد فى فهم القرآن هو مبدأ التطوير الذى اقترحه الأستاذ محمــود محمد طه. فوفــق هذا المنهج، يكــون الاستثناء الوارد فى الآيــة ١٢٩ من سورة النســاء قد نص عليه من أجل السماح مرحليا بتعدد الزوجات الذى كان ضروريا فى تلك المرحلة التاريخية. ففى السياق التاريخي للشريعة، كانت النساء عالة على الرجال فيما يتصــل بأمنهن والإنفاق عليهــن. وحيث إن عدد الرجال كان قليلا بسبب كثرة الحروب فى القــرن السابع، فقد كان اشتراك عــدد من النساء فى زوج واحد خيرا من بقائهن دون زواج معرضات للفقر والاعتداء. كذلك فإن الجزء من الآية ٢٢٨ من سورة البقرة القائل (وللرجال عليهــن درجة) لا بد من النظر إليه فى سياقه التاريخي. فرغم أن هذه "الدرجة" انعكست فــى الوضع القانوني للرجــال والنساء فى السياق التاريخي السابــق، فإنه لا ينبغي أن تكــون لها عواقب قانونية فى السياق التاريخي الحديث. فالتباين بين القدرات الجثمانية والعقلية قائم بين الرجال، وبين النساء، شأنه بين الرجال والنساء. وعلى أى الأحوال فإن مثــل هذه الاختلافات لا تبرر التمييز القانوني. ولم يكــن بالوسع فى سياق شبه الجزيرة العربيــة إبان القرن السابع فهم هــذا المبدأ وتطبيقه، غير أنه بوسعنا اليوم أن نقدره حق قدره وأن نطبقه.

وقــد رفض الكاتــب الباكستاني أحمد حســن فى صفحة ٧٨ و ٧٩ مــن كتابه "تطور علم الفقه" الصادر باللغة الإنجليزية مبدأ نسخ بعض الآيات القرآنية لبعض على أساس تعارضــه مع الحجية الخالدة للقرآن. كتب يقول: "إن مجرد وجود الآيات المنسوخة كجزء مــن النص القرآني لا يمكن أن يستدل على ديمومته ما لم تكن فى هذه الآيات قيمة عملية. ذلك أن مفهوم ديمومة القرآن تفترض أن كافة أحكامه ستظل فعالة فى الأمة الإسلامية إلى أبــد الآبدين". ثم يذهب إلى أنه حيث إن القرآن أنزل مجزءا على مدى ثلاثة وعشرين عاما، فإن الوحي بوجه عام كان يجىء فى سياق ظروف اجتماعية معينة. وبالتالي فهو يرى أنه لتطبيــق الأحكام القرآنية فى مختلف الأزمنة والأماكن، علينا أن ندرس السياق التاريخي لــكل آية أو مجموعة من الآيات، ثم نطبق القرآن بكليتــه. وهو يذهب بعد ذلك، على نحو تعميمى، إلى أن أحكام القرآن نزلت فى ظروف معينة، وعلينا "بدلا من القول بأن الأحكام اللاحقة تنسخ الأحكام السابقة، أن نطبق الأحكام المشابهة لتلك التى نزلت فيها". والمثل الذى يسوقه للتدليل على رأيه يستحق أن نورده كاملا بالنظر إلى أهميته الخاصة بالنسبة

لموضوع كتابنا هذا. يقول أحمد حسن: "ثمة آيات عديدة فى السور المكية تنصح المسلمين بالصبر واحتمال أذى الكفار (كالآيتين ١٢٦،١٢٧ من سورة النحل). وعلى العكس من ذلك نجد بضع آيات فى السور المدنية تدعو المسلمين إلى قتل المشركين حيث وجدوهم (كالآية ٥ من سورة التوبة). وهناك تناقض ظاهري بين هاتين المجموعتين من الآيات. كما يبدو أن مفسري القرآن لم يتمكنوا من التوفيق بينهما، ولذا فقد قالوا بأن اللاحقة تنسخ السابقة. غير أن السؤال يثور هنا: هل الآيات المكية المعنية هنا منسوخة بالفعل؟"

يذهب أحمد حسن إلى أن الأحكام المختلفة تنتمي إلى ظروف مختلفة. فقد نزلت الآيات فى ظروف كان المسلمون خلالها مستضعفين غير قادرين على الرد بالمثل، فى حين نزلت الآيات المدنية التى تحضهم على الجهاد وقت أن كانت قوة المسلمين قد زادت زيادة كبيرة. ثم يخلص بعد ذلك إلى النتيجة التالية: "من هذا يمكن القول بأنه، أولا: إن كان المسلمون مستضعفين فى مكان ما فعليهم احتمال أذى غير المسلمين إلى حين. غر أن عليهم فى هذه الأثناء إعداد العدة وتقوية أنفسهم. وثانيا: على المسلمين متى أصبحوا أقوياء أن يكونوا فى حالة تأهب وأن يكسروا شوكة أعداء الإسلام".

وهكذا نرى أن أحمد حسن (للأسف الشديد، ورغم كل فصاحته فى الحديث عن السياق التاريخي والظروف الاجتماعية) وصل إلى نفس النتيجة التى وصل إليها الفقهاء المؤسسون للشريعة، ولكن بطريقة انتهازية لا تلتزم بمبدأ. فحيث إنه لا يمكن إلزام المسلمين بأحكام متعارضة، فقد كان قدامى الفقهاء منطقيين مع أنفسهم إذ طبقوا مبدأ النسخ لإلغاء حكم الآيات المكية السابقة، وتطبيق أحكام هذه المجموعة من الآيات أو تلك على ضوء ما هم من قوة أو ضعف بالمقارنة "بأعداء الإسلام". فهو لا يكتفي بجعل رسالة القرآن رسالة انتهازية لا تلتزم بمبدأ، بل ويصل إلى نتيجة بالغة السذاجة.فلو صح رأيه، فلماذا ينتظر غير المسلمين حتى يقوى المسلمون ويصبحوا قادرين على مهاجمتهم وقتما أتيح لهم ذلك؟ إن النتيجة الحتمية لهذا التفكير هو أن يجعل من المستحيل إقرار السلام والتعايش الدوليين، وهو أمر لا أظن إنساناً عاقلاً يريده، دع عنك أن يقبله بوصفه من أحكام الدين.

وبالمناسبة فإنه من المفيد أن نلاحظ التغير الذي طرأ على لغة أحمد حسن فهو في البداية يعيد صياغة الآية الخامسة من سورة التوبة على نحو سليم، إذ يذكر أنها تأمر المسلمين بقتال المشركين وقتلهم حيث وجدوهم. غير أنه بعد ذلك يتحدث عن إعداد المسلمين العدة والعيش في حالة تأهب حتى يكسروا شوكة "أعداء الإسلام" وتبين هذه النقلة في اللغة ضعف إيمانه بما يدعو إليه، وهي ظاهرة شائعة بين الداعين إلى تطبيق الشريعة. فلأنه يعلم أن المعنى الواضح والقاطع للآية المذكورة ولسائر آيات سورة التوبة لا يمكن الأخذ به اليوم سواء من الناحية الأخلاقية أو السياسية، فهو يسعى إلى تعديلها بلغته هو أملا أن يجعلها أكثر قبولا. وكما سنبين بوضوح في الفصل السادس من هذا

الكتاب، فإن القرآن والسنة ومجموع ممارسات المسلمين خلال وبعد الفترة المدنية تكشف عن نظرة إلى العلاقات الدولية تستند إلى حق المسلمين، أو بالأحرى واجبهم، مهاجمة غير المسلمين لإجبارهم إما على اعتناق الإسلام أو الخضوع لسيادة المسلمين. وواجب قتال غير المسلمين هذا مبدأ أساسي من مبادئ الشريعة، بصرف النظر عن وقوع "عدوان" من جانب غير المسلمين أو عن كونهم أعداء الإسلام.

أما فضل الرحمن فيستحق من جانبنا عناية خاصة بوصفه مفكراً إسلامياً معاصراً ذا وزن كبير. وهو بالرغم من مساهمته القيمة في توضيح القضايا وعرض المشكلات التي تواجه الإصلاح الإسلامي الحديث، لا يملك إجابة على المشكلات التي يطرحها هذا الكتاب. وهو أمر مخيب للآمال بصفة خاصة حيث إن هذا الرجل كثيرا ما تطرق إلى نهج يبشر بالكثير من الخير، وإن كان لم يطوره أبدا بصورة وافية. فهو يشير مثلا إلى أن "النقطة الجوهرية التي لم يتمكن المحدثون من صوغها بصورة واضحة وهي أن القرآن رغم كونه كلمة الله الخالدة كان يخاطب مباشرة مجتمعا معيناً ذا بناء اجتماعي معين... ولذا فقد كان من اللازم اتخاذ موقف قانوني وموقف أخلاقي منه في الوقت نفسه" ، غير أنه للأسف لم يتبع قوله بالتساؤل الذي يفرضه حديثه، وهو ما إذا كان القانوني سيظل قانونياً إلى الأبد، وما إذا كان الأخلاقي سيظل خارج نطاق المتطلبات القانونية إلى الأبد، أم أنه ينبغي إتاحة الفرصة في زمن ما لصياغة الموقف الأخلاقي في صورة قوانين، وللتخلي بالتالي عن المبدأ القانوني القديم الذي يحكم الموضوع نفسه. فمنطق حديث فضل الرحمن عن الحاجة إلى موقف قانوني وأخلاقي، بصدد نظام الرق ووضع النساء يؤدي إلى النتيجة التالية: وهي ضرورة ترجمة المبادئ الأخلاقية الإسلامية المعادية والمؤيدة لمساواة النساء بالرجال إلى مبادئ قانونية متى تغير البناء الاجتماعي للمجتمع الإسلامي بالدرجة اللازمة لتنفيذ الواجب الأخلاقي. فإن كان هذا المعيار لا يصدق على المجتمع الإسلامي (أو بالأحرى، المجتمعات الإسلامية)، فيما يتعلق بالنساء، فهو يصدق بكل تأكيد فيما يتعلق بالرق. ومع ذلك (وكما سنوضح في الفصل السابع) فإن الرق لا يزال مُجازاً في الشريعة، وسيظل مشروعاً ما لم نتوصل إلى منهاجية سليمة ومتسقة للإصلاح من أجل تنفيذ الهدف الأصلي الذي توخاه القرآن وهو إلغاء الرق. هذا ما قصدته من قبل بالحديث عن ضرورة استحداث الآلية التشريعية.

وفيما يتصل بهذه المنهاجية اللازمة للإصلاح الجذري، فإن فضل الرحمن يقترح في كتابه عن الحداثة الإسلامية "أن يعاد النظر في كامل نظام الشريعة على ضوء الدلالات القرآنية... وأن نتبنى منهاجية صارمة في فهم القرآن وتأويله" . وهو يقترح من أجل تحقيق هذه الغاية موقفا ذا ثلاثة أبعاد:

-١ أنه ينبغي اللجوء إلى موقف تاريخي أمين ومتزن؛ من أجل التوصل إلى معاني

النص القرآني... فالواجب أولا دراسة القرآن وفق ترتيب النزول. ذلك أن البدء بدراسة السور الأولى سيزودنا بفهم أدق النزعة الأساسية وراء الحركة الإسلامية، وهي نزعة تختلف عن الإجراءات والنظم التي تمت فيما بعد...

٢- حينئذ يتوافر الاستعداد للتمييز بين الأحكام القانونية القرآنية وبين الأهداف والغايات التي كان يتوقع أن تخدمها هذه القوانين.

٣- وينبغي فهم الأهداف القرآنية وتحديدها، مع أخذ إطارها الاجتماعي بعين الاعتبار. نقصد بالإطار الاجتماعي البيئة التي عاش فيها النبي ومارس نشاطه".

أما السبب في أن فضل الرحمن لم يطور هذه الأفكار ليخلص إلى نتائجها المنطقية، فقد يكون اعتقاده أنه "بالرغم من أن هذا النهج في تفسير القرآن والسنة يبدو وكأنه هو الأفضل، وربما الأوحد أيضاً، بالنظر إلى أمانته وسلامته وعمليته، فليس ثمة ما يدعو إلى الاعتقاد بأن المسلمين مستعدون لقبوله". وقد أدى هذا التقييم لموقف المسلمين إلى تركيز فضل الرحمن على "العلاج الحقيقي الوحيد للوضع.. (وهو) إصلاح أساسي لنظام التعليم المعاصر"، من أجل تلقين "القيم الإسلامية الحقيقية في المدارس والكليات جنبا إلى جنب مع العلوم الأخرى" غير أن دراسة كتابه المتخصص في موضوع الحداثة الإسلامية توضح أنه لا مفر من مواجهة السؤال الرئيسي، وهو: ما هي تلك القيم الإسلامية الحقيقية التي ستلقن في المدارس والكليات؟ هل تشمل مثلا مبادئ الشريعة التقليدية الخاصة بوضع النساء وغير المسلمين؟ فإن كانت لا تشملها، فكيف يمكننا تحقيق الدرجة الكافية والمشروعة مع ذلك من الإصلاح بصدد هذه القضايا وقضايا القانون العام الأخرى؟

لقد دعا فضل الرحمن كل مسلم يفكر في دراسة الفترة التأسيسية التالية لوفاة النبي عليه الصلاة والسلام، ثم محاولة إحياء معالمها. وهذا هو بالضبط ما فعله الأستاذ محمود محمد طه، ثم خرج بعد ذلك بمنهاجية الإصلاح منذ أوائل الخمسينيات، وحتى وفاته عام ١٩٨٥،على ضوء إدراكه لحقيقة أن المسلمين لن يتقبلوا أبدا الموقف "الأمين السليم العملي" الذي دعا إليه فضل الرحمن ما لم يُعرض عليهم عرضا واضحاً متسقاً. ذلك أن قضية الإصلاح ينبغي التعبير عنها والتأكيد المستمر عليها حتى يقبلها كل الناس ويطبقوها.

وستوضح الفصول التالية على نحو أوفى مدى الاتساق الداخلي والفاعلية الذي يتمتع به موقف الأستاذ محمود محمد طه. غير أننا نذكر الآن أن مفتاح هذا الموقف هو اقتراحه الصريح المحدد بأن ينقل المسلمون الأساس القانوني لشريعة الإسلام من نص قرآني إلى نص قرآني آخر، من نص كان مناسباً لتنظيم أحوال القرن السابع ونُفِّذ خلاله، إلى نص كان في ذلك الحين أرقى من أن يعمل به، فكان لابد من نسخة ومن إغفال الشريعة العمل به.

بيد أنه مهما كان هذا الموقف متناسقاً وفعالاً، فلابد له من أن يواجه السؤال الذي

طرحــه فضل الرحمن عن الإمكان العملي لقبوله، وقد يبــدو في هذا الصدد أن احتمال أن يحظــى مبدأ التطويــر عند الأستاذ محمود محمد طه بالقبول واســع المدى والتنفيذ لدى غالبية المسلمــين في المستقبل القريب احتمال ضعيف، ليس فقط لأن المبدأ نفسه يشكل قطيعــة واضحة من التاريخ الطويل للفقــه الإسلامي، وإنما أيضاً لأنه يثير احتمال تحديه الخطــير لمصالح فئات قوية في العالم الإسلامــي. كذلك فإن الطبيعة القمعية والسلطوية للغالبية العظمى من الأنظمة السياسية الحاكمة في أرجاء العالم الإسلامي، وكذلك قمعية وسلطويــة الاتجاهات الاجتماعيــة والفكرية، لا يمكن أن تساعد علــى إجراء الحوار الحر المفتوح اللازم لقيام دعوة إلى آراء جديدة ثورية.

إن المسلمــين في جميــع أنحاء العالم اليــوم يعيشون حالة من الاضطــراب والتأزم البالغين. فهناك تمسك بــأن الإسلام هو مصدر الهوية والأيديولوجية العملية في مواجهة الإحباط السياسي، والفقر الاقتصادي، والفوضى الاجتماعية. غير أنه حين جرت محاولات في دول كإيــران وباكستان والسودان لتطبيق البديل الإسلامــي في صورة الشريعة، أثار التطبيق مــن المشكلات ما يفوق عدده عدد المشكلات التي وفر الحلول لها. وبالتالي فإنه بالرغــم من ضرورة الحل الإسلامي الناجمة عن الظروف الموضوعية في العالم الإسلامي، فالواضح بصورة قاطعة أن الشريعة ليست هي الحل. والحقيقة التي قد تبدو غريبة للبعض هي أن تصاعد حركة ما يسمى بالإسلام الأصولي هو نفسه الذي أوضح قصور الشريعة عن أن تكون أساسا صالحا لنمط الدولة الإسلامية الحديثة الذي تنشده الحركة. إذ طالما كانت دولــة الشريعة مثلا رومانسيا يتطلع الناس إليــه ويخالونه حلا سحريا لكافة مشكلات المجتمعــات الإسلامية، لم يكن بالإمكان تحدى هذا المثل تحديا فعالا. أما وقد اضطر دعاة تطبيق الشريعــة إلى مواجهة المتطلبات الخاصة لإقامة حكومة عملية وعادلة في العالم الحديث، فقد بدأ قصور هذا النمط واضحا لكل ذي عينين.

وفي اعتقــادي أن الظروف المواتية لحوار صريح منظــم ستتحقق، وإن التغيير الجذري والدائم سيحدث، حين نتغلب على المناخ السلبي وعلى الافتقار إلى الحوار الصريح المنظم. إذ طالما نظر المسلمون إلى نقد الشريعة على أنه كفر، فسيظل دعاة تطبيق الشريعة على استغلالهــم العواطف جماهير المسلمين وإثارتها ضد العناصــر المنادية بالحداثة، كذلك فإنــه طالما كانت العلمانية هي البديل الأوحد للشريعة، فسيتمكن دعاة تطبيق الشريعة من اجتذاب الرأي العام المسلم إلى صفوفهم. ويأمل مؤلف هذا الكتاب أن يثبت أن القانون العــام في الشريعة، إنما هو قانون وضعي؛ وليســ في الحقيقة قانوناً إلهياً بمعنى كونه إرادة الله المباشرة الثابتة التي لا تتغير، وإثبات هذه الحقيقة يساعد المسلمين على تجاوز الاتهــام بالتكفير إلى إجراء حــوار صريح منظم حول قابلية القانــون العام في الشريعة للتطبيــق في العالم الحديث. كما يأمل المؤلف أن يعرض في الكتاب أساساً سليما لتفسير بديل المصادر الإسلام، فيثبت بذلك أن العلمانية ليست هي البديل الأوحد للشريعة.

الفصل الرابع

الشريعة والمبادئ الدستورية الحديثة

بنـــاء الدولة وتنظيمهـــا، وطريقة توزيع سلطاته وممارسة تلـــك السلطات وغيرها من الأمور المتعلقة بها، هي نقطة البداية المنطقية لمناقشتنا للقانون العام في الشريعة. ففي إطـــار هذا البناء والتنظيم، ومن خلال توزيع وممارسة السلطات الحكومية،تتحدد العلاقات القانونية بين الأفراد وأجهزة الدولة الرسمية (وهو موضوع القانون العام للدولة القومية الحديثـــة). فهو إذن إطار العمل الرسمـــي الذي يؤثر في الحقوق والحريات الأساسية، فردية كانـــت أو جماعية، داخل الدولة، كما يؤثر على إدارة العلاقات الدولية بين الدولة والأقطار الأخـــرى. وسنناقش في هذا الفصل البعد الدستوري للحقوق والحريات الأساسية، ثم نقدم في الفصل الخامس مناقشة متخصصـــة لتلك الحقوق والحريات في سياق تطبيق العدالة الجنائية، ثم نناقشها من منظور الحماية الدولية بوصفها حقوق الإنسان.

وحيـــث إن الفقهاء الأوائل والأجيال التالية من العلماء الأقدمين لم يأخذوا في وصفهم القانـــون الملزم الوضعي" المتميز عن الشؤون الدينية والأخلاقية، (ناهيك عن التمييز بين القانـــون الدستوري وغيره من فروع القانون العـــام) فإنه من الضروري بيان المعيار الذي أخذنـــا به في تحديدنا لتلـــك المبادئ والقواعد في الشريعة، التـــي نراها متصلة بقضايا القانون الدستوري.

المبادئ الدستورية الحديثة ودلالاتها في السياق الإسلامي

فـــى رأيي أن المفهوم التالي للمبـــادىء الدستورية الحديثـــة ودلالاتها اللازمة يعكس إجماعا للرأي العام اليوم، داخل وخارج العالم الإسلامي. وسنقتبس في الصفحات التالية فقـــرات مما كتبه مفكرون غربيون؛ فى هذا الموضـــوع، بالنظر إلى أن الدول الغربية عرفت أفضل تعبير عن هذا الموضوع ودلالاته اللازمة، كما عرفت أفضل تطبيق لها. ولا يعنى هذا أن الدستورية الغربية هي المثل الأعلى الذى ينبغي أن يتوخاه المسلمون أو شعوب أقطار العـــالم الأخرى، غير أنـــى أرى أن الإنجازات الغربية فى هـــذا المضمار يجب عدها إسهاما مثريا للخبرات والمعارف البشرية فى مجموعها، مما يمكن للمسلمين والشعوب الأخرى أن تتبنـــاه، وأن تكفيه وفق ما يرونه مناسبا فى ضوء تقاليدهم الدينية والحضارية. وسنقدم عرضنا العام للمبادىء الدستورية على هذا الأساس.

اعتبارات هامة

يحتاج المجتمع البشرى إلى شكل من أشكال الإدارة (أو الحكومة) التى تتمتع بالسلطات اللازمة لحفظ القانون والنظام، ولتنظيم أوجه النشاط السياسي والاقتصادي والاجتماعي. غير أنه بمـــرور الوقت تبين أنه من أجل تجنب مخاطر الفســـاد وإساءة استخدام السلطة، ومـــن أجل ضمان ممارسة الحكومة لسلطاتها ممارســـة سليمة لتحقيق أهدافها المشروعة بالوسائل المتفق عليها، ينبغي وضـــع قواعد واضحة تطبق تطبيقا صارما لتنظيم هيكل الحكومة ونشاطها. هذه المجموعة من القواعد المنصوص عليها والمطبقة فى دولة معينة هي ما يسمى بدستور تلك الدولة. فدستور الدولة بمعناه الشكلي هو مجموعة من القواعد والأحـــكام التى تنشأ أجهزة الحكومة المختلفة وتحدد علاقتها فيما بينهما، وكذا لا علاقة بين هذه الأجهزة وأفراد الرعية من البشر، سواء على المستوى الشخصي أو الجماعي.

وبهذا المعنى الشكلي عـــرف الدستور بأنه "القانون المتكامل والأساسي لأمة أو دولة، يحدد طبيعة الحكومة ومفهومها، وينظم عمل هذه الحكومة، ويحكم ويوزع ويرسم الحدود لأوجه نشاط أجهزتها المختلفة، كما يحدد مدى وطريقة ممارسة سلطاتها السياسية".

ومذهـــب الحكـــم الدستوري هو النظريـــة أو المبدأ الخاص بالحكومـــة الدستورية، كما تعرف "الدستورية" بأنها الالتزام بهذه النظرية للحكم الدستوري. وعلى نحو مماثل تعرف الدستوريـــة بأنها المبدأ القائل بأن "تمارس السلطة العامة وفق أحكام القانون، وأن يكون الدستور مصدر مؤسسات الدولة والمؤسسات المدنية، وكذا السلطات التنفيذية والتشريعية، علـــى أن يحترم الدستور وألا تحيـــد الحكومة القائمة عنه استجابة لنزوة منها. واختصارا فهى أن يسود حكم القوانين لا حكم الأفراد من البشر".

ورغـــم فائدة مثل هذيـــن التعريفين للدستورية على مستـــوى معين، فهما غير كافيين

للإحاطة بكافة دلالاتها. ذلك أن كل قانون متكامل يحوى عناصر التنظيم والتوزيع وبيان حـــدود سلطات الحكومة ومهامها، وكل حكم يلتزم بقانـــون شكلي مهما كان هذا القانون مستبدا وغير عادل، يمكن أن يندرجا تحت هذا الحد الأدنى من التعريف. كذلك فإن حكومة تلتـــزم بدستورها هي وفق هذين التعريفين حكومـــة دستورية. ونحن لذلك فى حاجة إلى معرفـــة المزيد عن المهـــام السياسية للدستور، وعن القانون الـــذى يُسنُّ على هَدْيه، حتى نتمكـــن من تقييم مدى عدالة ومناسبة وفعالية أي دستور، وأية حكومة تقوم وتعمل على أساس من الالتزام به.

وقـــد أصبح شائعـــا القول إن الدستورية تعنى أكثر من التـــزام الحكومة بأي "دستور" فذلـــك الخليق بصفـــة الدستور لا يكفيه فقط فرض القيود الفعالـــة والالتزامات الايجابية على سلطات الحكومة، وإنما يلزمه أيضا أن يفعل ذلك فى سبيل تحقيق أهداف معينة. وقد قيـــل إن "الدستور" هو "تلك المجموعة من القوانين والأنظمة والعادات المشتقة من قواعد منطقية محددة معينة، تستهدف أهدافا محددة معينة تخدم الصالح العام، وتشكل النظام العام الذى اتفقت الأمة أن تحكم على هديه" وعلينا أن نفهم هذا التعريف السليم فى ضوء الاعتبارات التالية:

إن مقتضيات المنطق وطبيعة الصالح العام تختلف باختلاف الزمان والمكان. وبالتالى فإن مـــا ألمحت إليه مبادئ العصر الوسيط من المنطق والصالح العام، قد لا يكون سليما بمعايير اليوم. وعلى سبيل المثال بينما كان حق المشاركة فى الحكم مقصورا على طبقات متميـــزة أو على فئات معينة من الناس، فإن المقبول الشائع اليوم أن هذا الحق ينبغي أن يمارســـه كافة البالغين من سكان الدولة. ولذا فإن الأمة التى يضفى قبولها الشرعية على النظام الدستوري تتألف اليوم من مجموع السكان لا من شريحة معينة منهم.

كذلك فإنه فى حين نجد أن العملية التى يتم بها عبر الأيام تعديل أو مواءمة مقتضيات المنطـــق، ومفهوم الصالح العام هي فـــى جوهرها عملية داخلية تجرى فى مجتمع معين، ولكنهـــا تتأثر بخبرات وإنجازات مجتمعات أخرى. ورغـــم أن هذا قد كان هو الوضع دائما عـــبر تاريخ الحضارات البشرية، فهو يصدق بصفة خاصة فى عالمنا الحديث والقائم على مبدأ الاعتماد المتبادل المتوحد. ولذلك أرى أن كل المؤشرات الداخلية والخارجية تؤكد الآن أن الدستوريـــة ينبغي أن تصل بين الوسائل والغايات؛ بأسلوب منطقي فعال يضمن دائما استهـــداف غايات مرجوة بوسائل مشروعة، كمـــا ينبغي أن تحقق ذلك بطرق معينة. وأرى أن وسائـــل وغايات الدستورية ينبغي أن تساعـــد على تحقيق التوازن السليم بين الحرية الشخصية الكاملة والعدالة الاجتماعية التامة.

إن وجود الدولـــة القوية واحتمال استمرارها بوصفها شـــكلا نافعا وعمليا من أشكال التنظيـــم الاجتماعي والسياسي واسع النطاق، أمر نعـــدُّه فى دراستنا هذه من المسلمات.

ويصـــرف النظر عن جذورها الحقيقية فى التطورات الفكرية والسياسية منذ عصر النهضة الأوروبـــي، وبالرغم من عيوب الطريقة التى تنبت بها شعوب العالم الأخرى لهذا النموذج أو فُرضــ عليها، فالواقع أن فكرة الدولة القومية قد سادت العالم بأسره. وقد ورث مسلمو العالم هذا الشكل من الحكم من تجاربهم مع الاستعمار، واستمروا فى إدارة دولهم القومية بمحضــ اختيارهم لعشرات من السنين، تلت حصولهم على الاستقلال. ذلك أنه بالرغم من غموضــ موقف المسلمين التاريخي من مفهــوم الدولة القومية، فإن هذا المفهوم قد استقر الآن على نحو ثابت فى جميع أنحاء العالم الإسلامي. وفى ضوء هذا التطور الحاسم يصبح لزاما علينـــا الآن أن نقيّم أى دستور من الدساتير، فى الدولـــة الإسلامية وغير الإسلامية، بمعيـــار قدرته على تحقيق التوازن السليم بين الحرية الشخصية والعدالة الاجتماعية فى سيـــاق الدولة القومية الحديثـــة. وأعتقد بالأخص أنه من الواجـــب أن يكون تقييم الدولة القوميـــة الحديثة على ضوء المساواة بين كافة مواطنيها أمـــام القانون، دون تمييز على أساســ مثل العنصـــر، أو اللون، أو الجنســـ، أو اللغة، أو الدين، أو الـــرأي السياسي وغير السياسي. فأما الدستور الذى يقر التمييز بين مواطني الدولة فغير أهل لهذه التسمية، وأما الحكومـــة التى تلتزم بمثل هذه الأداة من أدوات القمع والإذلال لمواطنيها فلا ينبغي عدها حكومة دستورية.

وكثيرا ما يشار إلى الحكم النيابي القائم على الاقتراع العام على أنه دلالة على دستورية نظـــام الحكم، فهو شـــرط ضروري إذن، غير أنه غير كاف. فقـــد أوضح التاريخ المعاصر أن الاقـــتراع العام قد يخلق ويسانـــد استبداد الأغلبية، أو استبداد الأقليـــة، أو حتى استبداد إنسان فرد. ولذا فإنه مـــن المهم تأكيد ضرورة هيمنة مبادئ أسمى وأعمق على ممارسات الحكـــم، تضمن حقوق الأفراد والأقليات من تعدى إرادة الأغلبية عليها، عن طريق إجهاض أي عمـــل تشريعي أو تنفيذي يخالف تلك المبادئ. على أن كلمتي "الأغلبية" و"الأقلية" قد تثـــيران التحفظ من الناحية المصطلحية، حيث إن الأغلبية العددية قد لا تكون بالضرورة الأغلبية السياسية. أما ما يهمنا هنا فهو مبدأ حماية حقوق من يعانى أو من يتهدده خطر الاضطهاد أو التمييز، سواء كانت أغلبية، أو أقلية، أو فردا واحدا.

وتحسبا لاحتمـــال نشوء الحاجة إلى التعديل والمواءمـــة استجابة للظروف المتغيرة، ينبغي دائما توفير نوع من الآلية أو الإجراءات الخاصة بتعديل الدستور. فتعديل الدستور أمـــر مشروع شريطة إتبـــاع الناحية الشكلية فى آلية أو إجـــراءات التعديل، حتى لو جاء التعديل مقوضا لأكثر الجوانب أساسية من جوانب الدستورية، ولكي نحترز من هذا الخطر، نحتاج إلى خلـــق إجماع قومي، يتمتع بالقدر الكافي من القـــوة والوضوح، حول المبادئ الأساسية للدستورية، وذلك من أجل ضمان تحقيق الغايات، وضمان ألا يتبدد الجوهر رغم بقاء الشكل.

وقد يكون من المفيد أن نختتم هذا العرض العام ببيان ما لا ينبغي لمفهوم الدستورية محاولة تحقيقه. فصوغ السياسات، وتطبيق القوانين والأحكام، وتنفيذ كل ذلك من أجل خدمة أهداف العدالة والحريات الشخصية والعدالة الاجتماعية والاستقرار السياسي والتنمية الاقتصادية وتوزيع الثروة، يتطلب مواءمة مستمرة دقيقة بين المصالح المتنافسة والأولويات المتغيرة. ولا يهدف مبدأ الدستورية إلى تسوية هذه المصالح والأولويات بصفة نهائية، وإنما يقتصر دوره على توفير الإطار والأجهزة والآليات اللازمة لتحقيق هذه التسوية وحل القضايا القائمة فى إطار دولة قومية معينة. وبعبارة أخرى فالدستورية هي المنهاجية السليمة لوضع وتنفيذ السياسات والقوانين، وليست التحديد الأبدي للمسائل إلا بمعنى ضمان الالتزام بالأسس الضرورية للحكم الدستوري الذي يوفق بين حق الفرد فى الحرية الشخصية الكاملة وحق المجتمع فى العدالة الاجتماعية التامة.

السوابق التاريخية والشرعية الحضارية

يمكن القول بأن كل دولة من دول عالم اليوم لها دستور يحوى حدا أدنى من القواعد والأحكام التى تخلق أجهزة الحكم المختلفة، وتحدد العلاقة فيما بينهما، والعلاقة بينها وبين مواطنى الدولة. كما يمكن القول بأن هذا الحد الأدنى من الدستورية كان قائما فى التجربة التاريخية لعدد من حضارات العصور القديمة والوسيطة. غير أننا حين نركز الضوء على تعريف الدستورية ودلالاتها اللازمة وفق المعيار الذى سلف ذكره، نجد أنه ما من حضارة واحدة فى الماضي، والقليل جدا إن وجد من الدول المعاصرة، يمكن وصفها بأنها نظام دستوري بالمعنى الكامل والمحدد للعبارة.

لقد كانت "دساتير" الحضارات القديمة معيبة لعدم توفيرها الأساس الكامل الوافي للحقوق الأساسية للمواطنين وكفالة الحياة الكريمة لهم، وعدم توفيرها الوسائل والآليات الفعالة من أجل ضمان هذه الحقوق، كما كانت تلك الدساتير معيبة أيضا، لأن "المواطنين" الذين كانوا يتمتعون بالحقوق المقررة لم يشملوا فئات كبيرة (كالنساء والرقيق) تتمتع فى عصرنا الحديث بالمواطنة. وهذه العيوب، خاصة استبعاد فئات كالنساء من الممارسة الفعالة للسيادة، ومجرد وجود نظام الرق، هي عيوب تقوض أي أساس لدعوى الدستورية من وجهة النظر الحديثة.

وفى تقديري أن الغالبية العظمى من الدول المعاصرة تفتقر إلى الضمانات الكافية للحقوق المدنية والسياسية، أو الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. غير أن بعض الدول قد تضمن بالفعل هاتين المجموعتين من الحقوق بدرجة ومساحة كافيتين بحيث يمكن القول إنها دول تلتزم بمعايير الدستورية. والواقع أن غالبية تلك الدول هي من تلك الآخذة بالتقاليد الاشتراكية الديموقراطية الغربية. وأعتقد أن ارتباط الدستورية بهذه التقاليد

الغربيـــة ليس تبريـــرا كافيا لقبول الدستوريـــة أو لرفضها. فقبول أو رفضــ الدستورية ودلالاتها اللازمة ينبغي أن يقوم على أساس من الحجج المنطقية والموضوعية. كما أعتقد أن ثمة حجتين على الأقل، إحداهما أخلاقية والأخرى تجريبية، يمكن أن تساقا للتدليل على الصحة الشاملة لمبدأ الدستورية وضرورة الأخذ به فى الحضارات غير الغربية.

فأمـــا الحجة الأخلاقية فتتمثل بكل بساطـــة، فى المبدأ الشائع فى كل حضارات العالم وتقاليـــده الثقافية والدينية والقائل بضرورة معاملتك الغير بمثل ما تحب أن يعاملك به. ذلـــك أنه على المـــرء أن يتخيل نفسه فى مكان الغير، ثم يرى مـــا إذا كان يقبل لنفسه أن يكون فى ذلك الموقع أو الحال من الناحية الواقعية. فإن لم يقبل لنفسه العيش فى دولة لا تلزم نفسها بمبدأ الدستورية كما عرفناه آنفا، أو أن يحرم من الدلالات اللازمة لهذا المبدأ، فإنه لن يكـــون بوسعه أن يدافع على أساس أخلاقي عن حرمان أى إنسان آخر منها. ومن هذا المنطلق فبما أن كل إنسان سيطلب لنفسه كافة مزايا الدستورية، عليه بالتالي أن يقر لكافة البشر غيره بحقهم فيها.

وأما الحجة التجريبية الدالة على شمولية صحة مبدأ الدستورية، فهى أنه كان الخيار الحر للغالبية العظمى من شعوب العالم قاطبة. وقد حرمت معظم شعوب أفريقيا وآسيا من جوهر الدستورية، ألا وهو حق تقرير المصير، إبان الحكم الاستعماري. وبعد نيل الاستقلال قررت كافـــة شعوب المستعمرات السابقة تقريبا تأكيد الدستورية باعتبارها المثل الأعلى الـــذى تستهدف تحقيقه. ولا يمكن تفسير هذه الظاهرة علـــى أنها مجرد مخلفات الماضي الاستعمـــاري، فقد استمرت قائمة لعشرات السنين بعد الاستقلال، وبعد أن جرب الكثير من هذه الدول عدة نماذج من دساتيرهـــا المستقلة الخاصة. ورغم صعوبة تطبيق الدستورية عمـــلا، فإنها لا تـــزال الخيار الحر للغالبية العظمى من شعـــوب العالم، بما فيها الشعوب الإسلامية.

ولاشك في أننا متى أردنا إجراء تحليل لمفاهيم كالدستورية يشمل عددا من الحضارات، علينا التنبـــه إلى مخاطر المبالغة فى التبسيط، وافتراض أرضيـــة مشتركة؛ هي أوسع أو أضيـــق مما هـــي عليه فى الواقع. علينا من جهة أن ندقق النظـــر فى القول بأن "النموذج النظـــري اللازم لإصدار حكـــم كيفي يشمل عددا من الحضارات بصـــدد القوانين والدساتير والسياسة والسلوك القضائي، هو نموذج قائم بالفعل، وبصورة راقية، فى العالم الغربي". ومـــن جهة أخـــرى، علينا أيضا أن ندقق النظر فى "الافتراضـــ المقابل القائل بأن كل نظام حضـــارى هو فريد فى نوعه ومستقل عن المجتمع الـــدولى، بحيث ينبغي وصف كل أوجه الشبه التى تكشـــف عنها الدراسات الدقيقة المتعلقة بالدول والقانون المقارن، أوجه شبه زائفة أو غير ذات شأن".

فأما فى ضـــوء التحذير من افتراض توافر النموذج اللازم فى العالم الغربى، فلا أعتقد

أن النمـــوذج الضروري لإصدار حكم كيفى يشمل عددا مـــن الحضارات بصدد الدساتير، هو النمـــوذج الغربـــي القائم. فالنموذج النظري الذى اقترحه هو الـــذى شرحته باختصار فى مستهل هذا القسم، والذى لا يستند فى صحته إلى توافره فى أى مكان من عالم اليوم. وفى اعتقـــادي أن هذا النموذج الذى ينبغي أن نسعـــى وراء تحقيقه يصرف النظر عمن يسعى معنـــا إليـــه أو عمن قد حققه بالفعل. ومـــع ذلك فإن الإنجازات التـــى حققتها الحضارات الغربية وغير الغربية ستفيدنا فى بناء وتطبيق الدستورية الإسلامية الحديثة.

وأمـــا فى ضـــوء التحذير من افتراض تفرد النظم الحضارية، فـــلا بد من ملاحظة أن أياً من النظم الحضاريـــة أو الدينية قد يزعم لنفسه، درجة معينة من التفرد والاستقلال. وهو فى هذا الزعم يستند إلى المعايير الداخلية فيه، ولكن شريطة أن يتم ذلك فى إطار الصحة الشاملـــة لمبدأ أخلاقى أو سياسي معين، كالدستوريـــة مثلا. عندئذ يكون لنا أن ننظر فى صحـــة مثل هذا الزعـــم بالتفرد، وقد نجد من المناسب موافقتـــه إلى حد ما، ولكن دون أن تنتقص من قدر الموقف الأساسي من المبدأ المذكور. وبعبارة أخرى، يمكننا أن ندرس الزعم بوجود نظرة بديلـــة إلى الدستورية، وأن نقيمها في ضوء الحجتين السابق الإشارة إليهما بشـــأن شمولية المبـــدأ الدستوري من الناحيتين الأخلاقيـــة والتجريبية وشمولية دلالاته اللازمة، وذلك قبل أن نقبل أو نرفض ذلك الزعم بالنظرة البديلة. ولكى ننهض بهذه الدراسة فيمـــا يتصل بالإسلام كما تعكسه الشريعة فى هذا المضمار، حتى يتضح لنا مدى اتفاقها أو تعارضها مع الدستورية.

تقييم دولة الشريعة التقليدية من حيث كونها نظام حكم دستوري

لم ينشغل فكـــر الفقهاء المؤسسين لصرح الشريعة بمفاهيم القانون الوضعي (المتميز عـــن أمور الدين والأخلاق)، ناهيك عن أنه لم يميز بـــين قضايا الدستور وغيره، من قضايا القانـــون العام للنظر فيهـــا على هذا الضوء. ولـــذا فإنه من الضـــروري استخدام مفهوم الدستورية ودلالاتها الـــذى عرضناه فيما سبق، متى أردنا تحديد وتقييم المبادئ المقابلة فى الشريعة.

إن أكثر المصادر حجية للنظرية الدستورية فى الشريعة هو نمط مجتمع المدينة، الذى صاغه النبى عليه الصلاة والسلام نفسه عام ٦٢٢م، والذي طبقه الخلفاء الراشدون الأربعة من بعده.

وسواء أطلقنا على مجتمع النبي فى المدينة من التسميات الحديثة عبارة الحكم الديني (ثيوقراطية)، أو حكم الشريعة (نوموقراطية). فقد كان له تنظيم فعلى معين كان المفروض أن يحتـــذى حذوه بعد وفاته مع بعض التغيرات الناجمـــة عن انقضاء أمر الوحي الإلهي. وبمقتضى هذه النظرة سمى القائم على أمور الجماعة الإسلامية بعد النبى بخليفة رسول

الله. ولذا نظرت الأغلبية السنية إلى الخليفة بوصفه خليفة النبى عليه الصلاة والسلام فى دوره كحاكـــم سياسي أعلى لأمة المسلمين، دون أن يخلفه فى دوره كرسول يتلقى الوحى من الله. وحين ننظر إلى نموذج الحكم فى المدينة نجد أن تعيين الخليفة كان يجئ إما بعد انتخاب جماعة صغيرة من المسلمين له، أو بتعيين من الخليفة الذى سبقه، تليه بيعة من جمهور المسلمين. وقد كان غموضــ أساس الشرعية السياسية وعفوية الإجراءات فى ظل النموذج المدنى هما اللذان تسببا فى تدهور عملية تعيين الخليفة، حتى تحولت إلى نظام ملك وراثي مباشر، تتم فيه البيعة للخليفة التالي أثناء حياة الخليفة القائم.

وقـــد وصف بعضــ علماء المسلمين إبـــان مراحل مختلفة من التاريـــخ الإسلامي هذا النموذج التاريخي بأنه المثل الأعلى الذى يتطلعون إلى العودة إليه. ورغم الدعوة الواسعة النطاق إلى إصلاح هذا الوجه من وجوه الشريعة وإعادة صياغته، فإنه لم يطرأ عليه حتى الآن أى تغيـــير ذى شـــأن. ولذا فإنه ما لم يقم الدعاة المحدثون إلى دولة الشريعة بإحداث هـــذا التغيير على نحو محدد وصريـــح، يصبح من المشروع تقييم هذا النموذج التاريخي، علـــى ضوء مبادئ الدستورية الحديثة، بالنظر إلى أنه النموذج الذى ينتوى دعاة الشريعة تطبيقه الآن.

مصادر سلطات الحاكم وطبيعتها

ليس من المجدي الحديث عن حكم النبي صلى الله عليه وسلم فى ضوء مبدأ الدستورية، ذلك أن العبارة توحي بقيود مفروضة على سلطات الحاكم وإمكان مساءلته سياسيا أمام غـــيره مـــن الناس، فى حين كان عليه السلام عند المسلمين هـــو رسول الله، وكانت أقواله وأفعاله المعيار الوحيد للشرعية والسلامة القانونية. لقد كان عليه الصلاة والسلام –وفق المعيـــار الدستوري– هو الحاكم البشر الأصل ومؤسســـ الدولة الإسلامية. غير أن خلفاءه كانـــوا رجـــالا يتمتعون بالقدر نفسه مـــن السلطة السياسيـــة، دون أن تكون لهم الحجية الدينية التي كانت للنبي. ورغم أنه كان يفترض أن يقوم حق الخليفة في الحكم على أساس إيمـــان الناس باستقامة خلقه وإخلاصه لتعاليم النبي عليه الصلاة والسلام، فإنه لم يكن ثمـــة وسيلة للتحقق من هذا الأساســ للشرعية السياسية متى تم بالفعل تعيين الخليفة ومبايعة الناس له، ولا وسيلة لسحب التأييد والتراجع عن البيعة في أي زمن لاحق لتوليه الخلافة. وبعبارة أخرى فقد افترض أن سلطة الخليفة منبثقة عن تأييد شعبي دون أي مبدأ أو آليـــة لمنح هـــذا التأييد في حرية أو لتقييده، أو لسحبـــه. وفي اعتقادي أن هذا هو أحد المصادر الرئيسية للمشكلات الدستورية اللصيقة بنموذج الدولة الإسلامية في الشريعة.

أمـــا المصدر الإشـــكالي الثاني فيتعلق بطبيعـــة سلطات النبي عليـــه السلام ومداها، وهـــي السلطات التي ورثهـــا خلفاؤه، لقد كان عليه السلام خـــلال السنوات العشر الأولى

مــن دولة المدينة هو وحده الــذي يتلقى الوحي الإلهي ويفسره، وهــو الرئيس التنفيذي والقضائي للأمة. وكان من وجهة النظــر الدستورية والقانونية الحاكم البشر الفرد لدولة المدينـــة، وصاحب السلطات التشريعية والتنفيذيـــة والقضائية العليا والمطلقة. ولا شك في أن المسلمــين أذعنوا لحكم النبي عليه السلام تلقائيا وطواعية، بسبب ولائهم العميق لشخصيته الجذابة المهيمنة، وتقديرهم البالغ لسلامة أهدافه وكياسة أسلوبه. غير أن هذا لا ينبغي أن يعمينا عن الطبيعة الدستورية لحكمه.

وفي رأيـــي أن خطأ تقييم الأجيال التالية من المسلمين للطبيعة الفريدة الخاصة لدور محمد عليه أفضل السلام، ومحاولتها إضفاء الدور نفسه على خلفائه، هما المسئولان عن جانب كبير من الفوضى والمشكلات في النظرية السياسية الإسلامية.

ويجـــوز القول بأن الخلفاء الراشدين الأربعة لم يكونـــوا راغبين في أن تكون سلطاتهم بنفســ طبيعة سلطات النبي محمد عليه الصلاة و السلام ومجالها الواسع. غير أن الواقع هـــو أنهم مارسوها على هذا النحـــو. أضف إلى ذلك (خاصة في ضـــوء الأنظمة السياسية والاجتماعية في العصر الجاهلي وفجر الإسلام) أنه من الجائز جدا أن يكون من الطبيعي، ومن المصلحة، أن يتمتع الخلفاء بمثل تلك السلطات بيد أنه حين عدت الأجيال التالية من المسلمين هذا النموذج أكثر النماذج حجية للدولة الإسلامية، لم يعد بالوسع التوفيق بين الشريعة والدستورية. وربما كانت الأجيـــال التالية من فقهاء المسلمين وعلمائهم واعية، بالمشكلات التي يثيرها هذا النمـــوذج، غير أنها استمرت لعدة أحقاب أو حتى لعدة قرون بعد ذلك تدافع عنه، وتلتمس الأسانيد المنطقية له.

وقـــد كانت نتيجة ترسيخ هذا النموذج الذي ورث الخليفة بمقتضاه النبي عليه السلام في سلطاته كحاكم أعلى، لا يحد من هذه السلطات إنسان أو مجموعة من البشر، أن أصبح مـــن المحال إقامة سلطات الحاكم، أو الحد منهـــا وفق معايير الدستورية. فالحاكم بوصفه ظل الله في أرضه هو الذي بيده أن يحدد أي الآراء وأي التأويلات الخاصة بالشريعة؛ هو ذو الحجية الذي ينبغي العمل به، وأن يقرر تطبيقه في الواقع. فإن كان يوكل إلى غيره بعض سلطاته التشريعية والتنفيذية والقضائية فهو يحتفظ بسلطة إلغاء قرارات أو سياسات أو أحكام أي من نوابه وقضاته.

وقـــد ذهـــب بعض العلماء إلى أنه إذ كان الله نفسه هـــو المشرع في الإسلام، فلا مجال للتشريـــع أو لوجود سلطات تشريعية في ظل الشريعـــة. وفي رأيي أن هذا الموقف خاطئ بالنظر إلى استمرار ممارسة الرأي البشري في تحديد مبادئ وقواعد الشريعة الواجب العمل بها. ذلك أنه لابد من تفسير للقرآن والسنة من أجل استخلاص المبادئ والأحكام القانونية. وقـــد أصاب أحد العلماء المسلمين المعاصرين، وهو كمال الفاروقي، في تشخيصه لطبيعة ومجال المهمة التشريعية في ظل الشريعة، إذ يقول في الصفحة الرابعة من كتابه باللغة

الإنجليزية عن تطور النظرية الدستورية الإسلامية:

"دون أي مساس بوظيفة التشريع المقصورة على الله وحده، كانت ـ ولا تزال ـ ثمة حاجة إلى سلطة دنيوية تعي أو تفسر القانون الإلهي أو توضح تفاصيله. ذلك أنه كثيراً ما تذكر الشريعة مبدأ بسيطاً تاركة للبشر مهمة استنباط التفاصيل والأحكام القانونية المنبثقة عن المبدأ. كذلك فقد توكل الشريعة بالتحديد إلى مجال العقل والفهم البشريين مهمة وضع أحكام بصدد أمور معينة. أضف إلى ذلك أنه مجرد وجود مذاهب فقهية إسلامية مختلفة يوضح أن جانباً كبيراً من القانون الإسلامي هو محل تأويل، ومستقى بطبيعته من الشريعة، وبالتالي فإنه ينبغي تحديد سلطة دنيوية تشريعية للنهوض بمهمة التأويل والاستنباط والتطوير، وهي سلطة مطابقة للجهاز التشريعي في الدولة الدستورية بمفهوم العلوم السياسية المعاصرة".

وهذا هو مفهوم وجود وظيفة تشريعية في ظل الشريعة. أما بمقتضى النموذج التاريخي فإن هذه المهمة كانت تخضع في النهاية لسلطان الخليفة، رغم إمكان اعتماده على آراء قضائه وغيرهم من الفقهاء. وعلى سبيل المثال فإنه كما ثار خلاف في الرأي بين الفقهاء، وهو أمر شائع "كان من الحق المعترف به للحاكم أن يفرض الرأي الواحد من بين الآراء المتناقضة الذي يراه أنسبها بصدد القضية المعروضة".

مشاركة الشعب في الحكم

أسهب بعض المؤلفين المسلمين المعاصرين في حديثهم عن مفهوم الشورى، الذي يفترض وفقه أن يشاور الحاكم كبار رجال الأمة بشأن أحوال الدولة. غير أن مشكلة الشورى كمبدأ دستوري هي أنها بحكم مفهومها وحجتها الأصليين في القرآن وفي الممارسة التاريخية، لم تكن لا بالشاملة في مجالها ولا بالملزمة في واقعها. والملاحظ عند الكثير من المؤلفين المسلمين المحدثين أنهم بسبب رغبتهم في الخروج بمبدأ دستوري حديث قائم على أساس من الشريعة التقليدية، قد شوهوا الحقائق التاريخية كي توائم رأيهم. ورغم أنه من الصحيح القول بأن المساهمة الشعبية في الحكم، ومسئولية الحكام أمام المحكومين، ينبغي أن تصبحا مبدأين دستوريين إسلاميين ملزمين، فإنه لا يمكن قبول الزعم بأنهما كانتا دائماً قائمتين، ولو كانت الشريعة قد قالت بالفعل بالطبيعة الإلزامية للشورى، لما ثارت الحاجة بعد عدة قرون إلى إثبات هذا في أيامنا هذه.

إن الآية ١٥٩ من سورة آل عمران (وهي أولى الآيتين القرآنيتين اللتين تذكران كلمة الشورى) تقول مخاطبة النبي عليه السلام "فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم، واستغفر لهم، وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين". ورغم أن النبي عليه السلام كان يشاور المؤمنين

في بعض المواقف، ويأخذ أحياناً بنصحهم، فإنه لا الفقهاء القدامى فسروا الآية على نحو الإلزام، ولا كان من دأب الرسول عليه الصلاة والسلام في كل الحالات، أن يشاور الصحابة وأن يعمل بمشورتهم. وعلى أي الأحوال فإنه بالنظر إلى دور النبي عليه الصلاة والسلام الديني وطبيعة علاقته بأتباعه، لم يكن من المتصور أن يكون ملزماً بالتشاور مع الصحابة حول المسائل العامة، ملزماً بقبول مشورتهم. وأياً كان بالتشاور مع الصحابة. فهو التزام أمام الله لا أمام رعيته من البشر. وهو ما جعل الأمر كله دينيا وأخلاقيا، لا قانونيا ودستوريا بطبيعته.

أما الآية القرآنية الأخرى التي تذكر الشورى (وهي الآية ٣٨ من سورة الشورى) فتصف المؤمنين بأنهم " الذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقانهم ينفقون". فهي لا تذكر -ولا فسرها كبار الفقهاء على أنها تعني- ضرورة العمل برأي الأغلبية. والواقع أنه لم يكن ثمة في أي وقت من الأوقات أي إجراءات أو آلية للتشاور، ولا كانت تنجم عواقب قانونية عن عدم مشاورة الحاكم لرعيته أو عدم اتباعه نصحهم. فمنذ أيام الخليفة الأول سيدنا أبي بكر رضي الله عنه، كان الحاكم حرا في قراره مشاورة الرعية أو الأخذ بمشورتها. وقد خالف أبو بكر رأي الغالبية العظمى من كبار الصحابة حين قرر محاربة القبائل من العرب الذين ارتدوا بعد وفاة النبي عليه السلام. كذلك خالف الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه الغالبية العظمى من كبار الصحابة حول توزيع الغنائم من الأراضي في جنوبي العراق.

كذلك فإن الدعاة المحدثين للشورى (بوصفها مبدأ دستورياً يلزم الحاكم بالتشاور بالعمل بمشورة ناصحيه) يستشهدون بآيات قرآنية أخرى، مثل الآية ١١٠ من سورة آل عمران، والآية ١١٢ من السورة نفسها، والآية ٤١ من سورة الحج التي تصف المسلمين بأنهم قوم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. ورغم أن هذه الآيات قد تفسر اليوم على أنها تؤيد واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أمور الحكم، ومن ثم فهي توحي بمعنى ضرورة اشتراك الشعب في الحكم، فإنه لا يمكن قبول الزعم بأن هذا هو التفسير التقليدي للآيات كما فهمها الفقهاء الأوائل.

وثمة مصدر آخر للاضطراب القائم حول الطبيعة الدستورية لدولة إسلامية تحكمها الشريعة، ألا وهو القول بأن الخليفة ليس حاكما مستبدا مطلقا، بالنظر إلى أنه -كأي مسلم آخر- ملزم بأحكام الشريعة. بيد أنه حيث إن الحاكم نفسه هو السلطة العليا التي تحدد طبيعة حكم الشريعة وكيفية تطبيقها بصدد قضية من القضايا، (أي أنه السلطة التشريعية العليا من المنظور العملي التطبيقي، بالإضافة إلى كونه السلطة القضائية والتنفيذية العليا)، فإن خضوعه لرقابة الشريعة لا قيمة عملية له. وقد كان وضع الفقهاء المؤهلين عمليا لتوضيح الشريعة استشارياً على الدوام.

وعلينا أن نؤكد مرة أخرى أن الإمكانية الراهنة لتأسيس سلطة مستقلة يقرها الدستور ويوسعها إصدار وتطبيق القانـــون المقيد لسلطان الحاكم التنفيذي لا ينبغي الخلط بينها وبين الوضع في ظل الشريعة التقليدية. ذلك أنه يمكن القول بإمكانية فهم نصوص الشورى والأمـــر بالمعروف والنهي عن المنكر اليوم بمـــا يؤسس لإشراك الشعب في الحكم، ولكن لا يصح القول أن هذا الفهم المستحدث قد كان قائما في الماضي كمبدأ شرعي.

إن مخاطـــر سوء استخـــدام السلطة وفسادها قائمة ما دام الخليفـــة (أو رئيس الهيئة التنفيذية المقابلة للخليفة في العصر الحديث) هو صاحب السلطة العليا في تحديد المبدأ الواجب تطبيقه من مبادئ الشريعة، سواء بحكم علمه هو أو اختياره رأيا من آراء الفقهاء المؤهلـــين المتوافرة لديه. أما عن إضفاء هذه السلطة علـــى فقيه أو مجموعة من الفقهاء (وهو ما حاولته إيران مؤخراً) فلن يسفر إلا عن تحويل المشكلة إلى مشكلة إساءة استخدام السلطـــة وفسادها على يـــد هذه الجماعة المشرفة على التطبيـــق. وعندئذ يصبح السؤال الجوهري هو عن كيفية اختيار ذلك الفقيه (أو تلك المجموعة من الفقهاء)، وعن الجهة التي تتـــولى مساءلته (أو مساءلتها) وكيفية تحقيق هـــذه المساءلة. فإن كان هذا الفقيه يتمتع باستقـــلال مكفول بوصفه خبيراً في الشريعة، فستكـــون أحكامه ملزمة للسلطة التنفيذية دون أن يكـــون هو نفســـه مسئولا سياسيا أمام الخليفة أو الرعية بوجه عام، فأمر لا يتفق مع منطق الدور الذي يؤديه، ألا هو ضمان التزام الحكومة بالشريعة بصرف النظر عن إرادة الخليفة أو الرعية.

ولكـــي نوضح هذه النقطة في سياق معاصر، يمكننا الإشارة إلى دستور جمهورية إيران الإسلاميـــة الصادر ١٩٧٩. وقد نهض عدد مـــن الباحثين بمهمة بيان وتوثيق وتحليل إطار الثـــورة وبنية السلطة فيها. غير أن ما يعنينا في هـــذا الفصل هو المبدأ الأساسي الخاص بولايـــة الفقيه. فحيـــث إن المهمة الرئيسية للدولة لدى هذه الثـــورة الإسلامية هي تنفيذ أحـــكام الشريعة أو فرضها، فلابد من أن ينهض أكفـــأ الفقهاء بالوصاية على الدستور من أجـــل ضمان التزام المستمر بأحكام الشريعة. وعلى ضوء هذا المبدأ، ذهبت المادة الرابعة مـــن الدستور إلى أن كافة القوانين والأحكام ينبغي أن تقوم على أساس المبادئ الإسلامية " ويجـــبُ هذا المبدأ بوجه عام كافة مبادئ الدستور، وكذا سائر القوانين والأحكام الأخرى. ويقوم الفقهاء الأعضاء في مجلس الأوصياء ببيان أحكامها في هذا الصدد".

وتعكســـ هذه المادة وغيرها من مواد الدستور الإيراني غموض موقف الشريعة من مبدأ السيـــادة، وهو ما سنبينه بعد قليل فمـــن جهة نجد أن المادة الثانية من الدستور الإيراني تذهـــب إلى أن الجمهوريـــة الإسلامية هي نظام يقوم على أســـاس الاعتقاد بأن " لا إله إلا الله، وأن السيـــادة لله وحده، وقبول حكمـــه، وضرورة إطاعة أوامره". ومن جهة أخرى، نجد أن السيـــادة التي ينفرد الله وحده بها يترجمها الدستور إلى وصاية علماء الدين. وبالتالي

يثــور التساؤل: ما جدوى الحديث عن سيادة الله سبحانه وتعالى وحده؛ إن كان البشر هم الذين سيمارسونها عملاً؟

وأعتقد أن هذا التعبير الملتوي يقصد به تجنب الاعتراض الواضح على جعل بشر فوق الدستــور؛ ولذا فإن المنطق الذي أخذ به الدستور الإسلامي هو أنه حيث إن المسلمين قبلوا مبــدأ السيادة الإلهية العليا، فعليهم أن يقبلوا السيادة الفعلية لبشر يتحدثون نيابة عن الله. غــير أن هذا المنطق يقوم على افتراضين، أولهما غير قابل للتحقق منه، والثاني زائف. فأمــا الافتراض غير القابل للتحقق منه هو أن بإمكان فرد (أو مجموعة من الأفراد) معرفة الإرادة الإلهيــة. وأمــا الزائف فهو أننا متى أسندنا مهمة التعــرف على الإرادة الإلهية إلى مجموعة من البشر، فإنهم سيتفقون فيما بينهم ويتحدثون فيما بينهم بصوت واحد. وإننا لواجــدون اعترافاً بزيف هذا الافتراضــ في المادتين ٥ و ١٠٧ مثلا من الدستور الإيراني، إذ يتحدثــان عن إمكانية الاختلاف بين رجال الدين حول مسألة رئيسية ؛ هي اختيار الفقيه الأكبر الذي يملك السلطة العليا في إدارة شؤون الدولة.

السيادة

إن التقييم العام لنموذج الشريعة الذي عرضناه لتونا يبين الحجة إلى إيضاح مفهومين متصلــين به هما من صلب الدستورية الحديثة، ألا وهما السيادة والمواطنة. ولا يمكن هنا أن نتعمــق في بحثنا لهذين المفهومين اللذيــن يمسان جوهر الفلسفة السياسية. غير أننا نحاول إيضاح موقفنا في هذا الكتاب من هذين المفهومين.

للسيــادة دلالات متنوعة إلى حد ما في القانون الدولي، والقانون الدستوري، والفلسفة السياسية. غير أنهــا تعني دائما السلطة الحكومية أو القانونيــة العليا، ويمكن الوصول إلى فهــم أفضــل لمفهوم السيادة إذا نظرنــا إليها في سياقها التاريخــي، حيث إنها بدأت بالبحــث منذ القرنين السادس عشــر والسابع عشر عن أساس علمــاني محض للسلطة داخل الدولة. وبالوسع التوفيق بــين آراء حول الموضوع متضاربة في ظاهرها؛ متى قلنا إن بعضــ المفكريــن كان يتحدث عن السيادة في سياق أزمــة أو حرب أهلية، سواء كانت قائمــة بالفعل أو كان ثمة خطر من نشوبها، في حين تحدث البعض الآخر عنها في ظروف سياسية طبيعية. وعامل السياق هــذا مسئول عن الاختلاف حول كيفية ممارسة السيادة في وقــت بعينه. ولذا فإنه قد يكون من المفيد أن نتصور السيادة بوصفها قائمة دائما في يــد شخص، أو مجموعة من الأشخاص له (أولهم) حق تفويض الغير بممارستها في ظروف معينة، ولأغراض محددة.

وقد تنشأ من هذا الفهم أسئلة مثل: من هو صاحب السيادة الدائم؟ وما إذا كانت ممارسة هــذه السيادة قد فوضت إلى الغير؟ ومن هو هذا الغير؟ وما مدى التفويض ودواعيه؟ ولكن

هــذه أسئلة لا يمكن مناقشتها أو توفير إجابــات قاطعة عليها إلا في سياق دولة بعينها، وفي ضــوء فلسفتهــا السياسية أو الأيديولوجية التي تأخذ بهــا مما ينعكس في نظامها الدستوري. غير أني أعتقد أن ثمة سياقا أوسع مستقى من المفهوم الشائع عن العدالة وعن المصلحة، يمكــن أن يستخدم أساسا لافتراضات عامة عن الجهة التي ينبغي أن تكون لها السيادة، والأفراد الذين يمكن تفويض السيادة إليهم بصورة مشروعة، إلى آخره. وحيث إن السيادة تعني سلطة رسم السياسة وتطبيقها عن طريق القانون والمؤسسات الأخرى، فهي لا يمكن أن تكون عادلة في صالح الشعب إلا إن قامت على أساس موافقة مجموعة السكان الخاضعــين لها. وإنه لأمر منفر أخلاقيا، وصعب عمليا، إكراه الناس على تطبيق سياسات وإطاعــة قوانين ضد إرادتهم الحرة، ولا يعني هذا أن يكون لكل فرد حق اختيار السياسات التي يريــد تطبيقها أو القوانين التي يريد الالتزام بها في ضــوء نزواته الشخصية. وإنما يعني ضرورة أن يكون لكل فرد من مواطني الدولة وسيلة التأثير الفعال في عمليات رسم السياسة وســن القوانين. ولكي تكون لدى كل شخص القدرة على التأثير في هذه العملية الحيوية، ينبغي أن تتاح لــه فرصة متكافئة وكاملة لكي يصبح صانعاً ومنفذاً للسياسة والقانون، أو لكي يختار صانعيهما ومنفذيهما.

كذلــك فإن بالنظــر إلى أن رسم السياسة والتشريع هما عمليتــان مستمرتان واسعتا النطاق، فمن الواجب أن يكون كل مواطن من مواطني الدولة قادرا على التأثير تأثيرا فعالا في هــذه المهام الحيوية كلما ارتأى ذلك ضروريا وعلــى أي مستوى من المستويات، ولذا ينبغــي أن يكون لكل مواطــن الحق في التعبير عن قبوله أو رفضــه للسياسة والتشريع، وأن يتــاح له فرصة السعي لتغييرها بالاشتراك مــع غيره، وتعادل ذلك في الأهمية قدرة كل مواطــن من مواطني الدولة على التحدي المشــروع لأية سياسة أو أي قانون من خلال الوسائل القانونية والسياسية. وتتصل هــذه الأفكار بكل مدلولات الدستورية اللازمة مما سنناقشه فيما يلي.

ويبدو أن إحدى القضايا الرئيسية المتعلقة بكافة المشكلات الدستورية في ظل الشريعة هي ذلك القدر مــن الغموض الذي يحيط بمبدأ السيادة. فبالرغم من إيمان المسلم العميق بــأن السيــادة العليا لله سبحانه وتعــالى، فإن هذا لا يبين لنا من لــه من البشر سلطة التصــرف باسم السيادة العليا. لقــد كانت الإجابة على هذا الســؤال واضحة وغير ذات محــل للجدل أثناء حياة النبــي عليه الصلاة والسلام. غير أنه بعــد وفاته أثير التساؤل حــول حق أي إنســان في أن يزعم أنه الأداة البشرية للسيادة الإلهية. أما عن زعم الخلفاء الراشدين الصريح أو الضمني أنهم يتصرفون كمحض أدوات لإرادة الله التي عبرت الشريعة عنهــا، فإنه يثير التساؤل حول كيفية اختيــار الخليفة وكيفية مساءلته عن سلوكه.ولكي نطبق مبادئ الدستورية الحديثة علينا أن نجيب على الأسئلة الأساسية التالية: هل يمكن

التوفيق بين فكرة الأداة البشرية للسيادة الإلهية (سواء كانت الأداة هي الخليفة أو مقابلة في العصـــر الحديث) وبين المبـــادئ الدستورية؟ وكيف يتم اختيار هـــذه الأداة وتعيينها؟ وكيف يمكن مساءلة هذا الوكيل عن أسلوب نهوضه بهذه الوكالة.

ويبـــدو أن القـــول بأن وكيل السيـــادة الإلهية هو الأمة (أي مجمـــوع سكان الدولة من المسلمـــين)؛ لا فرد واحـــد ولا مجموعة من الأفراد، فيه إمكانية توفير حل ما للمشكلة. فإن كانت الأمة هي الوكيل الجماعي للسيادة الإلهية، فمن حقها تعيين ممثلين عنها لتصريف مهام الحكم، بوصفهم مسئولين أمامها، حيث إنها صاحبة الشأن الأعلى من البشر، والوكيل الأصلـــي للسيادة الإلهيـــة. وإلى جانب الاعتراض الأهم الوارد في الفقـــرة التالية، ينبغي تأكيـــد أن الشريعة لا تنص على تطبيق هذا المفهـــوم عن الحكم النيابي المسئول. ذلك أن الشريعـــة لم توفر في أي وقت من الأوقات الآليات والإجـــراءات المتصلة باختيار مجموع الأمة للخليفة، أو لمساءلته وهو في منصبه، أو لتنحيه عن الخلافة بطريقة منظمة سليمة. ولا يعني هذا أنه لا يمكن اليوم توفير هذه الآليات والإجراءات، وإنما يعني -بكل بساطة- أنها غير قائمة بالفعل.

والمشكلـــة الأهم المتعلقة بهذه الفكـــرة عن وصف الأمة الإسلاميـــة صاحبة السيادة البشريـــة، هي أنهـــا تستبعد المواطنين غـــير المسلمين في الدولة. وســـنرى فيما يلي أن الشريعـــة تستبعد غير المسلمين استبعادا كاملا، وتفرضـــ القيود على اشتراك المسلمات في إدارة شـــؤون الدولة، مما يخالف مخالفة جلية المتطلبات الدستورية الحديثة، الخاصة بالمساواة وعدم التمييز بين المواطنين.

المواطنة

المواطنـــة هي المفهـــوم الأساسي الثاني الذي يثير المشكلات في ظـــل الشريعة. إذ من الـــذي تشمله عبـــارة "كل فرد من أفراد الدولـــة" التي استخدمناها مـــراراً في مناقشاتنا السالفـــة للسيادة، إنه ليس بالوسع منطقيـــاً أن نتوقع من أي دولة أن توفر كافة الحقوق المدنية والسياسيـــة والاقتصادية والاجتماعية للأجانب الذيـــن يُصادف وجودهم مؤقتا داخل أراضيها. كذلك فإنه ليس من حق أية دولة أن تفرض واجب الولاء لها على أي شخص يتصادف وجوده داخل أراضيها. وبالتالي فإن الأنظمة الدستورية والقانونية عادة ما تميز بـــين أصحاب حقوق المواطنـــة الكاملة مقابل واجب الولاء للدولـــة، وبين غيرهم. فما هو المعيار الواجب الأخذ به في هذا التمييز بين الخاضعين لسلطة الدولة؟

لقد كانت المواطنة مرتبطاً دائماً بالموازنة بين الحقوق والواجبات تجاه الأمة. وقد قيل إن هذا يفسر حقيقة أن المفهوم الشخصي للمواطنة كان في كل مكان سابقا لنمو المفهوم الإقليمي الذي هيمن على القانون الدولي منذ ظهور الدولة القومية الحديثة.إذ بينما يضفي

المفهـوم الشخصـي للمواطنة هذا الوضـع على أساس صفة وسمـة شخصية كالدين أو العنصر، فإن المفهوم الإقليمي للمواطنة الذي أصبح الآن المعيار المعمول به يضفي مزايا وأعباء المواطنة على كل من وُلد على أرض الدولة أو أقام بصورة دائمة فيها، وكذلك على من تجنس بجنسيتها بمقتضى قوانين الدولة.

وفي رأيي أنه من المفروض أخلاقيا ومن غير المصلحة سياسيا حرمان أي شخص يولد ويقيـم بصفة دائمة على أرض الدولة مـن حق المواطنة الكاملة ما لم يختر هذا الشخص جنسيـة دولة أخرى ويحصـل على تلك الجنسية. ومن حق أية دولـة، بطبيعة الحال، أن تحدد وفق ما تشاء شروط منح الجنسية لمن ولد في دولة أخرى. غير أني سأركز هنا على الوضع القانوني والحقوق القانونية لأولئك الذين ينبغي أن يُعّدوا من المواطنين، على أساس الميلاد والإقامة الدائمة داخل حدود الدولة.

إن حـق كافة المواطنين في التأثير الدائم والفعال في صوغ وتنفيذ السياسة والقوانين العامـة، هو المبرر الأخلاقي والعملي لسيـادة الدولة. ولكي يغدو هذا الحق مؤثرا وفعالا، ينبغي أن يتمتع كل المواطنين بحرية جمع وتبادل المعلومات المتعلقة بالقضايا العامة، والتعـاون مع المواطنين الآخرين في خدمـة الآراء المشتركة عـن الصالح العام. ويمكن التعبير عن الفكرة الأساسية هنا على أنها هى حق وفرصة للأقلية (ولو كانت فرداً واحداً) أن تصبح أغلبية، فتنجح عندئذ في صوغ آرائها كسياسة للدولة وفي سنها في قوانين. ولا يمكن القول بمبدأ حكم الأغلبية إلا إن كان للأقلية حق قانوني وفرصة عملية لكي تصبح أغلبية فتسود بذلك آراؤها في يوم ما.

ومـن المنطقي أن نستخلص من هذا أنه لا ينبغي إقامة مفاهيم الأغلبية والأقلية، على أساس من الاعتبارات غـير الموضوعية، كالعنصر أو الجنس التي لا يمكن للمرء تغييرها. كذلك فإنه لا ينبغي إكراه الفرد على التخلي عن إحدى السمات الجوهرية لحريته وكرامته الإنسانيتـين؛ كديانته وعقائده التي اختارها لنفسه، كشرط لأن يصبح جزءاً من الأغلبية؛ ولذا فإنه من الواجب أن تقوم السياسة والقانون دائما على أساس منطقي، بوسع المواطنين جميعاً قبوله ومؤازرته، بصرف النظر عن العنصر أو الجنس أو الدين وغيره من المعتقدات، وإلا لم يكـن أن نتوقـع الحفاظ على الولاء للدولة وقوانينها مـن جانب من فُرض عليهم الإذعان الدائم لإرادة الأغلبية، ولا سبيل أمامهم إلى أن يصبحوا هو أنفسهم أغلبية.

ولـن تكون احتمـالات التأويلات البديلـة للتجربة الدستوريـة الإسلامية التاريخية مجديـة إلا إن صحبها بعض التعديـل لمظاهر معينة من الشريعة، وإكمال أوجه قصورها بتوفير آليـات للتمثيل الحقيقي والمساءلة الجادة. وبالأخص فـإن مفهوم الأمة بوصفها الأداة الأصليـة الجماعية للسيادة الإلهية (وبالتالي فهي الجهة البشرية الوحيدة صاحبة السيـادة)، يمكن أن يوفر الأساس السليم للدستورية، بشرط تعديل تحديد الشريعة لتكون

الأمة حتى يشمل كافة المواطنين على أساس المساواة الكاملة، دون تمييز قائم على الدين أو الجنس.

وختامـــا، فإنه من المهم أن نكرر التحذير من الخلط بين الشريعة التقليدية واحتمالات الإصلاح الذي يمكن تنفيذه في المستقبل. صحيح أنه من الممكن الآن إعادة تأويل المصادر الإسلامية لاستخلاصــ مبادئ تتفق مع الدستورية الحديثة ولكن لا ينبغي أن يقودنا هذا القــول إلى الظن بأن هــذه الإمكانية قد تحققت في الماضي. ويرى البعض أن دولة الخلافة في مراحلها الأولى –وهي التي قامت على أساس نظرية العقد المزدوج– كانت ديموقراطية بالتأكيد، غير أنها تطورت تحت تأثير التقاليد البيزنطية والفارسية، فتحولت تدريجيا إلى مؤسســة أوتوقراطية. ويلزم أصحاب هذا الرأي الفقهاء من علماء الدين المسلمين لعجزهم عن صياغة فلسفة سياسية نقدية تؤكد العدالة والروح الديموقراطية اللصيقتين بالأساس التعاقدي القديم.

غــير أني أعتقــد أن الخلافة في مراحلهــا الأولى إنما تحولت إلى مؤسســة أوتوقراطية بسبــب مظاهر لصيقة بالشريعة نفسها، كان تأثيرهــا أعظم من تأثير التقاليد البيزنطية والفارسية. وبعبارة أخرى، فإن "العدالة والروح الديموقراطية" اللصيقتين بنموذج الدولة الإسلامية في المدينة، جبتهمــا معالم غير ديموقراطية في النماذج ذاته. وهي معالم كان لها ما يبرزها في السياق التاريخي، بما في ذلك التقاليد البيزنطية والفارسية. أما التحدي الــذي يواجه المسلمين اليوم فهو كيفية صياغة فلسفة سياسة نقدية، يمكنها التغلب علي تلك العناصر في الشريعة التقليدية، التي لا تتفق في جوهرها مع الدستورية الحديثة.

التقييم الدستوري لمظاهر أخرى من الشريعة مرتبطة بالموضوع

في رأيي أن المشكلات اللصيقة بدولة الشريعة بوصفها مثلا أعلى ينشده مسلمو اليوم هــي أخطر من مجرد مشــكلات تحقيق هذا "المثل الأعلى" فحتى لــو أن هذا المثل تحقق اليــوم عملياً، فسيكون قاصرا عن استيفاء متطلبات الدستورية الحديثة. ويمكن شرح هذه المشكلات الكامنة فيما يلي:

الوضع الدستوري للمسلمين

إن رعاية الدولة الذين يمكن عَدّهم رسمياً من المسلمين؛ هم وحدهم مَنْ ترى الشريعة أنهــم يتمتعون بحق المواطنة الكاملة في ظل دولة إسلامية، وأنهم مؤهلون نظريا للتمتع بكافة الحقوق المدنية والسياسية، غير أن حقوق هذه الفئة مقيدة بما يلي:

أولا: ألا يرتــد الشخصــ الذي عُدَّ رسميــاً من المسلمين، سواء باعتناقــه لدين آخر، أو بالإلحــاد ويمكن عَدُّ الشخص مرتــدا متى أدانته السلطات بتبنــي آراء أو وجهات نظر لا

تتفق مع الأحكام الأساسية للإسلام، بصرف النظر عن رأيه هو نفسه في علاقته بالإسلام. وبعبارة أخرى، فإن اعتناق الإسلام تقرره السلطات موضوعيا، ولا يقرره الشخص المعنى ذاتياً.

والتبرير المعهود لمعاقبة المرتد هو الزعم بأن الردة تزعزع من سلامة الأمة الإسلامية، وأمن الدولة الإسلامية. وكثيرا ما يرد التبرير في إطار القول بأن الدولة الإسلامية دولة أيديولوجية، مهمتها الحفاظ على قيم الشريعة ونشرها، وتعريف الأمة بأنها مجتمع بشري يقوم على أساس من العقائد المشتركة، وبالتالي يأتي الزعم بأن كافة حقوق الفرد وحرياته يقيدها المبدأ الذي يحظر الانحراف عن أيديولوجية الدولة أو الدعوة إلى أيديولوجية أخرى، لأن مثل هذا الانحراف يشكل عصياناً مدنياً ودعوة إلى الثورة ضد نظام الدولة من أجل إلغاء طابعها الإسلامي. ويخلص من يقول بهذا التبرير إلى أن أولئك الذين يتحولون عن الإسلام وأيديولوجيته وشريعته، لا سبيل أمامهم غير التخلي عن انتمائهم للدولة الإسلامية، والمجتمع الإسلامي وتبني هوية دولة أخرى ومجتمع آخر.

هذا المنحى من التفكير هو في رأيي زائف فيما يتصل بالردة، ومرفوض من وجهة النظر الدستورية. هو زائف فيما يتصل بالردة؛ لأن ردة الشخص في حد ذاتها تعاقب عليها الشريعة بالموت. بصرف النظر عما إذا كان المرتد قد أعلن عن آرائه إلا إن جاهر برأيه ودعا إليه، فإن هذا المبدأ ينتهك حريات دستورية أساسية، هي حريات الاعتقاد والتعبير والاجتماع.وفي حين يشجع المسيحي مثلا على اعتناق الإسلام ودعوة الآخرين إلى التحول إلى عقيدته الجديدة، فإن المسلم الذي يعتنق المسيحية يعاقب بالإعدام سواء دعا أم لم يدع الآخرين إلى التحول إلى العقيدة المسيحية.

وتذهب دراسة جادة نشرها الشيخ عبد الرحمن رئيس القضاء الأسبق في باكستان إلى أن عقوبة الموت لا ينبغي فرضها على الردّة السلمية في حد ذاتها. غير أنه لا يلقى بالاً إلى العواقب القانونية المدنية والشخصية للردّة المتعلقة بالزواج والميراث وما إلى ذلك. وقد نقبل أو نرفض حجة الشيخ عبد الرحمن؛ بشأن إلغاء عقوبة الإعدام بالنسبة للردة السلمية، وصحتها في إطار الشريعة. غير أن النقطة الدستورية التي نريد تأكيدها هنا أن الشريعة لا تكتفي بعقاب المسلم المرتد، وإنما تخضعه أيضا لعدد من العواقب المدنية والشخصية القانونية السلبية، وهو ما لا يتفق مع حريات العقيدة والتعبير والاجتماع الدستورية.

أما القيد الثاني على الحقوق المدنية والسياسية للمسلمين فيتصل بحرية النساء في ممارسة حقوقهن. فبالرغم من أن للنساء المسلمات حق اعتناق أي رأي يعد متفقا مع الأحكام الأساسية في الإسلام، فإن تقييد الشريعة لحقهن في الظهور والحديث على الملأ والاختلاط بالرجال المسلمين من أجل الدعوة إلى آرائهن، يحد بصورة خطيرة من الحقوق

المدنية والسياسية للمسلمات والمسلمين على سواء.

وإلى جانــب القيود المذكــورة سابقا على حق مشاركة النســاء المسلمات في الحياة العامــة، فإن الشريعــة تحظر تقلدهن للمناصب العامة التــي يمارسن فيها السلطة على رجــال مسلمــين. وقد قيل إن هذا المبدأ العام في الشريعة قائــم على أساس قاعدة ولاية الرجال على النساء، الواردة في الآية ٤٣ من سورة النساء. وعلى سبيل المثال، فإنه بينما يحظــر المذهب الشافعي على النساء تــولي أي منصب قضائي، فإن المذهب الحنفي يجيز نظرهن في القضايا المدنية وحدها.

غير إن إجازة المذهب الحنفي لتولي النساء بعض المناصب القضائية تقوم على أساس حظــر آخر مفروض على المسلمات، وهو القــول بأنه بالنظر إلى جواز قبول شهادتهن في المعاملات المدنية والتجارية، تجوز صلاحيتهن لتولى القضاء في القضايا المماثلة. وسنرى في الفصــل التــالي أن أساس الحظر هو أنه في حين تجوز قبول شهادة النساء في الشؤون المدنية والتجارية وفق حكم الآية ٢٨٢ من سورة البقرة، فإنه لا يجوز قبول شهادتهن في القضايا الأخطر شأناً والمتعلقة بالحدود والقصاص. كذلك فإن الحكم المستند إلى تلك الآية يقضــي بأنه في الأحوال المدنية والتجارية التــي يجوز فيها قبول شهادة المرأة، فشهادة امرأتين تعادل شهادة رجل واحد.

ورغم أنه قد كان ثمة مبررات اجتماعية وسياسية في الماضي لما فرضته الشريعة من قيود وحظر علــى النساء، فإني أرى أن مثل هذه التبريرات لا يصح الأخذ بها اليوم. كذلك، فإنــه لا يكفي القول بأن مثل هذه القيود كانت كثيرا مــا يغض النظر عنها في ممارسات الماضــي. فإنه لمن الخطأ والخطر والقول بأن التمييز القانوني يصبح أهون شأناً؛ لأنه لن يطبق بصرامة في الممارسة الفعلية. ذلك أنه لا يصح أن يبقى المجتمع على قانون لا ينوي تطبيقــه، لأن ذلك يحرم الناس من الاسترشاد بالقانون في معرفة السلوك الجائز والسلوك غير الجائــز. ومن الخطر الإبقاء على قانون دون نية تطبيقــه؛ لأن ذلك يترك الأمر لتقدير المكلفــين بتطبيق القانون، ويتيح الفرصة لهــم لاختيار القضايا التي يعمل به فيها على أساس من الأغراض الأنانية وغيرها من الأغراض الفاسدة.

الوضع الدستوري لغير المسلمين

لا تنظــر الشريعة إلى الإقامة الدائمة لغــير المسلمين (كما تعرفهم الشريعة ذاتها) في الدولــة الإسلامية إلا في ضوء "الأمان" الذي يحدد مقتضيات وشروط إقامتهم. وليس لمن لا تعدُّهــم الشريعة من أهــل الكتاب، أية حقوق مدنية وسياســة على الإطلاق بمقتضى الشريعــة ما لم يُعدّوا في وضع مشابــه لوضع أهل الذمة، وهو ما سنبينه الآن، حتى وإن ولدوا وأقاموا بصفة دائمة داخل حدود الدولة الإسلامية. وبالتالي فإن مثل هؤلاء من أفراد

الرعية، حتى وإن كفل الأمان لهم حماية أشخاصهم وممتلكاتهم، لا حق لهم في المساهمة في الحياة العامة لمجموعة الأمة، ولا حق لهم في إدارة الأحوال الشخصية لطائفتهم ما لم تمنحهم السلطات وضع أهل الذمة.

وقد أسبغ وضع أهل الذمة في الأصل على رعايا الدولة الإسلامية ممن عدتهم الشريعة مؤمنين بأحد الكتب السماوية (أهل الكتاب). وإذ وسع فقهاء المسلمين تدريجيا من معيار تحديـــد أهل الكتاب، أسبغ وضع أهل الذمة على كفار سمح لهم بالإقامة في دولة إسلامية لمـــدة تزيـــد على عـــام. وكل من عُدَّ ذميا له الحـــق في ظل الشريعـــة في حماية شخصه وممتلكاته وممارسة شعائر دينه مقابل دفع الجزية.

ولم تفرضـــ الجزية علـــى المسلمين حتى أواخر الفترة المدنية مـــن حياة النبي عليه الصـــلاة والسلام. ويبرر علماء المسلمين عادة فرض الجزية على غير المسلمين بأنهم غير ملزمين بدفع الـــزكاة التي تقتضيها الشريعة من المسلمـــين وحدهم. كما يذهبون إلى أن الجزيـــة فرضت على غـــير المسلمين مقابل حماية المسلمين لهـــم بالنظر إلى إعفائهم من الانخراط في جيوش المسلمين. وفي هذا القول تدليس واضح لأن الشريعة تحظر على غير المسلمـــين القتال دفاعا عن أنفسهم ولا "تعفيهـــم" منه. فالإعفاء يقتضي الطالب،أو على الأقـــل، اختيار الشخص إعفاء، في حين لا يملك غير المسلمـــين وفق الشريعة إلا الرضوخ لوضع يدافع فيه المسلمون عنهم، مقابل دفع الجزية. أما عن القول الأول بأن الجزية تحل محـــل الزكاة فقول غير مقبول بالمعايير الدستورية الحديثة؛ لأنه يميز بين المواطنين على أساس الدين. والمقصود بالجزية –وفق تعبير القرآن نفسه في الآية ٢٩ من سورة التوبة– إذعان غـــير المسلمين ومذلتهم؛ إذ يضطرون لدفعها "عن يدٍ وهم صاغرون" وهو ما فهمه كلا الطرفين بكل وضوح.

ولطائفة الذميين التي دخلـــت في عهد المسلمين حق إدارة أحوالها الشخصية وشؤون أفرادهـــا (وهو حق تتيحـــه الشريعة لها)، على أن تخضع لسلطـــات الدولة الإسلامية في الشؤون العامة. ذلك أن الشريعة تقضي بأن يكون السلطان في كافة الشؤون العامة للدولة في يد المسلمين وحدهم على الدوام. وبالتالي فإن للذميين حرية الرأي والعقيدة والتعبير والاجتماع داخل طائفتهم، وفيما يتصل فقط بممارسة شعائر دينهم، وحرية إدارة أحوالهم الشخصية في إطار الطائفة التي ينتمون إليها وليست لهم حقوق المواطنة الكاملة.

المساواة أمام القانون

كل المظاهـــر المذكورة سابقا من مظاهر الشريعة التقليديـــة الخاصة بأوضاع النساء وغـــير المسلمين تخالف المبدأ الدستوري الذي يقضي بالمســـاواة أمام القانون. ويمكن أن تسرد تحت هذا العنوان أمثلة أخرى لعدم المساواة وللتمييز على أساس الجنس أو الدين،

مما تقضي به الشريعة:

فـــأولاً: يميز القانون الجنائي في الشريعة بين المواطنـــين على أساس الجنس والدين، فعلى سبيل المثال، نجد أن الديّة (أي التعويض المادي عن بعض أنواع جرائم القتل الواجب دفعــه لأقرباء القتيل) هي في حالة قتــل امرأة أو ذمي، أقل منها في حالة قتل مسلم ذكر، كذلك فإن سمعة الذمي لا تُقّيم على الأساس نفسه الذي تقيم عليه سمعة المسلم، وبالتالي فإن أحد الشروط التي تستوجبها الشريعة لإقامة حد القذف هو أن يكون المتهم بالزنا دون دليل مسلما. ورغم أن السلطات قد ترى توقيع عقوبة أخف على قذف الذمي، فإن للدلالات المهينة لهذا التمييز بين المسلم والذمي عواقب نفسية واجتماعية واضحة.

وثانيـــاً: تميز الشريعة في قانونها الخاص بالشهـــادة بين الشهود على أساس الجنس والديـــن. فشهادة النساء والذميـــين مرفوضة في قضايا الحدود والقصاصـــ، أما القضايا المدنيـــة فتقبل شهـــادة النساء، غير أن شهادة امرأتين هنا تعـــادل شهادة رجل واحد. ولا يطبـــق أي من هذه القيود على شهادة المسلم الذكر الذي تعتبره دائماً الشاهد العدل ما لم يَحُلْ سلوكه الشخصي المنحرف دون قبول شهادته.

وسنناقش في الفصل الخامس بتفصيل أوفى معالم هذه النماذج من التمييز على أساس الجنس والدين. كما سنرى أن ثمة اختلافا في الرأي بين الفقهاء ومذاهب الفقه حول تحديد مجـــال هذه المبادئ وغيرها من القواعد التي تميز بـــين الناس في الشريعة. غير أن كافة المذاهب وكل الفقهاء متفقون على أن النساء والذميين لا يتمتعون في مجال تطبيق العدالة الجنائية بمساواة كاملة مع الرجال المسلمين.

وأخـــيرا: يشكل قانون الأحوال الشخصية في الشريعة مصدرا ثالثا للتمييز ضد النساء المسلمات وغير المسلمين. فهذا القانون يذهب مثلا إلى جواز زواج المسلم الذكر من أكثر من واحدة، وحتى أربع نساء، وحقه في تطليق أي منهن بمحض اختياره دون أن يكون مضطرا إلى تبريـــر أو شرح قراره لأي إنسان أو سلطـــة. وفي مقابل ذلك لا يجوز للمرأة الزواج من أكـــثر من رجل في وقت واحد، وليس بوسعهـــا الحصول على الطلاق إلا عن طريق المحاكم ولأسباب جد محدودة، أو برضا الزوج.

وثمة مثل آخر للتمييز ضد النساء المسلمات في قانون الأحوال الشخصية في الشريعة هـــو الحق العـــام للزوج في القوامه على زوجته، وهو يشمـــل تأديبها بصورة متنوعة من بينها الضرب ضربا غير مبرح إن اعتبرها ناشزا. ومجرد وجود هذه الرخصة للزوج بتأديب زوجتـــه بالضرب لا يتفق إطلاقـــاً مع الكرامة الإنسانية لكافـــة النساء، بصرف النظر عن احتمال وقوع هذه المرأة أو تلك ضحية لتلك المهانة.

أمـــا عن حظر الشريعة لزواج المسلمة بغير مسلم مع إجازتها لزواج الرجل المسلم من كتابية (مسيحية أو يهودية) فمثل من أمثلة التمييز على أساس الجنس والدين معاً.

وفي قانون الشريعة الخاص بالمواريث مثل آخر للتميز ضد النساء المسلمات. فالقاعدة العامــة في الميراث هــي أن للذكر مثل حظ الأنثيين، حين يكونـا على الدرجة نفسها من القرابة للمتوفى.

ويسعــى بعض المسلمــين المحدثين إلى الدفاع عن الشريعــة بصدد كل هذه المظاهر من مظاهر التمييــز ضد النساء وغير المسلمين، فيوردون لها مبررات اجتماعية وسياسية تاريخيــة. ورغم أن قبول أو رفض صحة تبرير معين هو أمر شخصي، فإن لمفاهيم العدالة والمنطــق الشائعة دورا في هذا الشأن. وعلى سبيل المثال، فإنه في حين يمكن قبول فكرة أن نظام الرق كانت له مبرراته في الماضي، فما من أحد بوسعه أن يزعم اليوم الشئ نفسه. وفي رأيــي أن هذه المظاهر للتمييز ضد النساء وغــير المسلمين لا يمكن تبريرها بمعايير العدالة والمنطق السائدة في زمننا هذا.

آليات التطبيق وسبل النفاذ

مسألــة سبل النفــاذ مسألة بالغة الأهميــة بالنسبة لكافة جوانــب الدستورية. ذلك أنــه بــدون نظام فعال يضمن الانصيــاع للدستورية والمضي في تنفيــذ حقوق وحريات والمجموعــات وكذا كافة الجوانب الأخرى لأهم قواعد نقل السلطة وممارستها، تصبح هذه الحقــوق والحريات لقواعــد دون معنى. فالواجب إذن أن يكون لــكل حق أو قاعدة وسيلة واضحــة فعالة تضمن تنفيذها دون اضطرار إلى اللجوء إلى الثورة. وقد قيل إن الافتقار إلى مثــل هذه السبل للعلاج هو نقطة الضعــف الأساسية في الدستورية الأوروبية في العصر الوسيط. وهو ما ينطبق أيضاً على التجربة الإسلامية التاريخية.

ورغــم أن النفاذ القانوني للقواعد التي تمنع سوء استخدام السلطة أمر ذو أهمية كبرى بالنسبة للدستورية. فلا هو بالكافي في مجال تطبيقه ولا بالمناسب، بكل ما يمكن تصوره مــن انتهاكات للدستورية. فلابد من تعزيز إجراءات التنفيذ بمجموعة من الوسائل الخاصة بالبنية والمؤسسات، وكذا برأي عام مستنير ونشيط يعبر عن ثقافة سياسية تغري بالالتزام بالدستورية. والواقع أن العامل البشري الخاص بالتقييم والتقدير الفرديين في الحكم ليس فقط مما لا يمكن تجنبه، وإنما هو أيضا مرغوب فيه. فعلى مستوى معين، لا تجد السياسات العامة والتنفيذ الرسمي لها تفسيرها وتطبيقها السليمين في الحياة اليومية؛ إلا من خلال مثل هذا التقييم والتقدير الفردي. وعلــى مستوى آخر، فإن المسئولين المكلفين بالإشراف علــى تفسير وتنفيــذ السياسات والقوانــين والتحكيم في حالة الاختــلاف، عليهم أيضا ممارســة التقييم والتقدير من أجل ضمان التزام الموظفــين بالحدود القانونية لسلطاتهم ومساءلتهــم وفقها. ولتسهيل الممارسة السليمة للتقييــم والتقدير على هذين المستويين من عمليات الحكم، ينبغي أن يوفر الدستور بناء واضحا للسلطات وكذا الوسائل والآليات

العلنية والمتاحة للاتصال مع المسئولين فيما بينهم. ومن شأن ذلك تعزيز فعالية العمل الجماهيري من أجل ضمان الالتزام بحرفية ومقاصد الدستور وغيره من قوانين الدولة.

وعلـــى ضوء هذه الفكرة يقال إنه من الواجب أن تنهض بالمهام التشريعية والتنفيذية والقضائيـــة سلطات منفصلـــة، تتصرف وفق إجراءات مختلفة مـــن المستحسن أن يشرف عليها أشخاص مختلفون، أو هيئات مستقلة. وعلى هذا النحو سيكون من الصعب جدا على أي مـــن هذه الأجهزة الثلاثة أن تتجاوز أو تســـئ استخدام سلطاتهم، أو أن تتآمر من جهة أخـــرى لتحقيق تلك الغاية وبذا يكون الهدف مـــن الفصل بين السلطات، هو تقليل مخاطر التواطؤ بين أولئك الذي يقننون قواعد السلوك (السلطة التشريعية)، وأولئك الذين يفسرون هـــذه القواعد ويتصرفون وفقها (السلطة التنفيذية)،وأولئك الذين قد يحتكم إليهم في حالة النزاع أو الخلاف (السلطة القضائية).

غير أن صرامة الفصل بين السلطات قد تؤدي إلى نتائج غير مرغوب فيها؛ تضعف أو تعطل مـــن الأداء الحكومي الفعال، الذي قـــد تنشأ حاجة ماسة إليه في وقت الأزمات. وللحيلولة دون مخاطر مثل هذه الصرامـــة في الفصل بين السلطات، بذلت محاولات تستهدف جعل هذه السلطات الثلاث، معتمدا بعضها على بعض، والحفاظ على نوع من التوازن بين مزايا الفصـــل بين السلطات، وأخطار تعطيل وعرقلـــة الأداء الحكومي السلس. وعلى أي الأحوال، فـــإن الاعتراض على الصرامة المبالغ فيها في الفصل بين السلطات لا يبرر الإدماج الكامل للسلطات في شخص واحد أو جماعة واحدة. والواقع أن فصل واستقلال السلطة القضائية بالأخص من المكونات الحيوية للدستور. فبدون سلطة قضائية مستقلة عادلة قوية تطبق وسائـــل النفاذ القانونية وتصفى المصداقية على الوسائـــل غير القضائية، ينهار مشروع الدستور بأكمله.

والظاهـــر أن هذه الأفكار عن فصل السلطات، خاصة استقـــلال السلطات القضائية، قد نجحت في الأقطار التي نشأت فيهـــا، وهي بلاد الديموقراطية الليبرالية الغربية. ورغم أن هـــذا النجاح قد يغرى غيرها من الأقطـــار في مختلف أنحاء العالم بتبني مبدأ الفصل بين السلطات واستقلال السلطة القضائية، فعلينا أن نلزم الحذر عند التمييز بين المبدأ والهدف الجوهري لهذه الوسائل وبين الشكل والممارسة في أي سياق سياسي وحضاري معين. ذلك أن الهدف الأساسي المنشـــود تحقيقه هو إقامة سلطات الحكم وتحديدها في ضوء الحكمة المنطقية مـــن وجودها ومبرراتها الشرعية. ولا بأس بأيـــة وسيلة قادرة على تحقيق هذا الهدف شريطة أن تناسب التقاليد الحضارية للدولة المعنية.

أمـــا عن الشريعة فإنها لم تنص على إجراءات منظمة فعالة تطبق عند اختيار الخليفة أو مـــن يقم مقامة أو عند مساءلته بعد اختياره، ولا هي حاولت فرض قيود قانونية على سلطاتـــه. فالخليفة في واقع الأمر كان يجمع بين كافة السلطـــات التشريعية والتنفيذية

والقضائية العليا، ولم يكن مسئولا أمام سلطة بشرية.

لذلك فإن من جهة النظر الدستورية القانونية، لم يكن هناك تأثير كبير للقيود النظرية التي فرضتها الشريعة على الخليفة، أو من يقوم مقامه في العصر الحديث، حيث إنها لم تنص على وسائل منتظمة سلمية لتطبيق هذه القيود. وقد ظل الجدال بين علماء المسلمين قائما لعدة قرون حول ما إذا كان يجوز خلع الخليفة الذي تم اختياره بطريقة سلمية. وقد استشهد كل من الفريقين في خلافهما بنصوص من القرآن والسنة لتعضيد موقف. وعلى أي الأحوال، وحتى لو افترضنا وجود حق عزل الخليفة الذي يخالف أحكام الشريعة، فليس ثمة آلية أو إجراءات تكفل حل المشكلة حلا سلمياً منظماً. ولهذا السبب بالذات اتجه علماء المسلمين ممن ناقشوا القضايا الدستورية عبر التاريخ الإسلامي إلى تأكيد واجب إطاعة الحاكم مهما كان شريرا فاسدا؛ خوفاً من الفتنة.

وقد حاول بعض المؤلفين المسلمين المعاصرين خلق آلية فعالة لتطبيق القيود المفروضة في الشريعة على الخليفة، فاقترح تاج الدين النبهاني مثلا أو يُعزل الخليفة المخالف لأحكام الشريعة عن طريق إصدار فتوى شرعية من هيئة أو محكمة شرعية. فإن رفض الخليفة الانصياع لتلك الفتوى تولى المسلمون مهمة خلعه؛ حيث إن موافقتهم السابقة على تعيينه لم تعد ملزمة لهم. والواضح أن مثل هذه المحاولات تقوم على أساس مبادئ الدستورية الحديثة، ولابد من تعزيزها إن أردنا الأخذ بهذه المبادئ وتطبيقها. وعلى سبيل المثال، فإنه من اللازم النص بوضوح على استقلال وفعالية الهيئة أو المحكمة التي تملك حق عزل الحاكم. كما ينبغي ألا تترك للحاكم نفسه الخيار في إطار قرار يقضي بعزله.

دولة الشريعة في الفكر الإسلامي المعاصر

أوضح عرضنا المفصل للفكر الإسلامي المعاصر فيما يختص بالدولة الإسلامية (في الفصل الثالث من هذا الكتاب)، أن المشكلات الدستورية الكبرى في الشريعة لا تزال قائمة دون حل. وحتى أحسن المعالجات لهذا الإشكال، تقصر عن المدى المطلوب في الإصلاح مثل كتاب محمد أسد "مبادئ الدولة والحكم في الإسلام" فرغم أن محمد أسد يذهب إلى أن القرآن والسنة لم يحددا أي شكل معين للدولة، وأن الشريعة لم تضع نظرية دستورية مفصلة، فهو يرى أن أي شكل من أشكال الدولة ينبغي أن يتفق تماما مع أحكام الشريعة الصريحة القاطعة فيما يتصل بالحياة الاجتماعية. ويزعم هذا المؤلف أنه لا يجوز تغيير الشريعة؛ لأنها قانون إلهي، ولا حاجة بنا إلى تغييرها الآن، لأن كافة أحكامها صيغت بحيث لا يتعارض أي منها أبدا مع طبيعة الإنسان الحقيقية، والاحتياجات الحقيقية للمجتمع البشري في أي وقت من الأوقات، وذلك بالنظر إلى أنها لا تشرع إلا بصدد تلك

المظاهــر مــن الحياة البشرية التي لا تخضع للتغير وفق طبيعتهــا. ثم يقول بعد ذلك إن الشريعة تتكون من: إما مبادئ عامة يمكن إدخال قواعد تفصيلية فيها بفضل الاجتهاد، أو قواعــد تفصيلية بصدد أمور لا تتأثر بالتطور الاجتماعي للإنسان. كما أنه يجيز الاجتهاد في الأمور التي لا تتناولها الشريعة.

وهكــذا فإنه بعد أن حصر نموذجه في إطار الشريعة، مضى في الفصول التالية يشرح ويدافــع عما يسميــه بالقوانين السياسية في الشريعة فيما يتعلــق بقضايا متنوعة من قضايا القانون العام. وسأركز هنا على بعض القضايا الرئيسية.

يــرى محمد أسد أن هدف الدولة الإسلامية ليس هو تقرير المصير على أساس عنصري أو ثقافي، وإنما هو إقامة دولة الشريعة الإسلامية كطرح عملي في شؤون البشر. وبالتالي، يقــول أنه من الواضح أن الشخص الوحيد الذي يمكــن ائتمانه على منصب رئيس الدولة يجب أن يكون مؤمنا بالمصدر الإلهي بهذه الشريعة، أي أن يكون مسلماً. غير أن هذا المنطق يحرم غير المسلمين من تولى جميع المناصب التي تتطلب تفسير الشريعة وتطبيقها، وليس فقــط منصب رئيس الدولة. كذلك، وحيث إنه يرى أن أحــكام الشريعة غير قابلة للتغيير، فإن حرمان غير المسلمين من تولي المناصب العامة لا بد من الأخذ به لأن الشريعة نصت عليه.

غــير أنه في هذا الصدد يتجنب الحديث عن وضع النســاء، وهو يذهب إلى أنه بصرف النظــر عن النص على أن يكــون الأمير (أي الحاكم أو رئيس الدولــة) مسلما رشيدا عاقلا وذا خلــق رفيــع، فإن الشريعة لا تذكر أية شروط أخرى لأهليــة المنصب. وهذا القول منه غــير دقيق، لأن الشريعة تشترط أن يكون الإمــام أو الحاكم رجلا. ثم أنه بالرغم من قوله إن المجلــس (هو الجمعيــة النيابية المختصة بالمهام التشريعيــة) ينبغي أن يمثل الأمة بأسرها، رجالها ونساءها، فهو لا يذكر على وجه التحديد، ما إذا كان يجوز انتخاب النساء لعضوية هذا المجلس.

ويقــول أسد إنه في حالة وقــوع خلاف بين المجلس والسلطــة التنفيذية تقوم هيئة المحكمــين بالنظر في الخلاف الأساسي، والتداول الموضوعي حــول المشكلة، ثم تقرر أي الرأيــين المتصارعين هو أقرب إلى القرآن والسنة. ثم يقول إن لهذه الهيئة المحايدة العليا نفسها سلطة الاعتراض على التشريعات والتصرفات الإدارية، التي تخالف نصوص القرآن والسنة. وينبغي اختيار أعضاء هذه الهيئة بعد التشاور بين السلطة التنفيذية والمجلس، مع توفير ضمانة حق استمرار شغل الوظيفة لهم وغير ذلك من الضمانات.

ويلاحــظ أن محمــد أســد شديد الاهتمــام بالقضايــا الدستورية المتعلقــة بطبيعة واختصاصــات سلطــات الدولة المختلفة. ففي عدة فصول مــن كتابه يناقش مسائل مثل الحكم بموافقة الرعية ومشورتها، أو العلاقات بين المواطنين والحكومة. وهو اهتمام لا شك

مشجـــع حيث إنه يبين التزاما بالدستورية. ولكن على المسلمين الملتزمين بالدستورية أن يدركوا أنه من المستحيل تحقيق الدستورية من خلال تطبيق الشريعة.

فالمسلمون الذين هم على غرار محمد أسد على الأقل ذو حساسية ووعي بهذه القضايا ويمكنهم تقدير أهمية الحجج الواردة في هذا الفصل.ولكن هناك آخرون قد لا يكونون واعين لهذه القضايا. وثمة مثل واضح لذلك نجده في وثيقة صادرة عن جامعة الأزهر الإسلامية بالقاهرة عام ١٩٧٨، وعنوانها "اقتراح خاص بالدستور الإسلامي".

تقــول المــادة الأولى (ب) من هذا المشروع المقــترح للدستور الإسلامــي إن الشريعة الإسلامية هي مصدر كل تشريع.وتقول المادة الرابعة إن للشعب أن يراقب تصرفات الإمام ونوابــه وكل الحــكام وأن يسائلهم على هدى أحكام الشريعــة. وفي هاتين المادتين نجد النغمــة الرئيسية لبقيــة الدستور، إذ يجعل الكثير من الأحــكام المتخصصة فيه مرتبطة بالشريعة ارتباطاً وثيقا أو خاضعة لأحكام الشريعة.

فمثــلا تضمن المادة ١٩ حرية التجارة والصناعــة والزراعة في إطار أحكام الشريعة، وتنصــ المادة العشرون على أن الدولة تتولى التخطيــط للتنمية الاقتصادية وفق أحكام الشريعة. فكل النصوص المحددة مستقاة من الشريعة، مثل تحريم الربا في كافة المعاملات من تجارية وغيرها، وجمع الزكاة وتوزيعها، وغير ذلك.

كما يتناول الاقتراح الحقوق والحريات الشخصية على ضوء الشريعة. فالمادة ٢٩ تنص على أن حريــة الاعتقاد والرأي الدينيين، وحرية التعبــير والاجتماع، والحرية الشخصية وحرية التنقل، كلها حقوق طبيعية تضمنها الدولة في حدود أحكام الشريعة. ووفق المادة ٣٧ نجــد أن حق العمل وكسب الرزق، وحــق الملكية لا يجوز المساس بهما إلا وفق أحكام الشريعة. كذلك فإن سائر الحقوق والحريات الشخصية هي إما خاضعة للشريعة أو مستقاة مــن أحكامها، وهو ما تخلص إليه المادة ٤٣ في ختــام الفصل التي تذهب إلى عدم جواز ممارسة الحقوق كافة إلا وفق أحكام الشريعة.

ويختصــ الفصل الخامس من الاقتراح بوضع الإمام، ويبدأ بالمادة ٤٤ التي تنص على ضــرورة إطاعــة الإمام حتى لو اختلف الفرد معه، ما لم يأمــر الإمام الشخص بفعل شئ تحرمه الشريعــة تحريما قطعياً (المادة ٤٥). وتشترط المــادة ٤٧ أن يكون كل المرشحين لمنصب الإمامة من الذكور المسلمين، راشدين وعاقلين وورعين وعالمين بالشريعة. وتذكر المــادة ٤٨ من الاقتراح أن اللجنــة الواضعة له اختلفت فيما بينهــا حول جواز تصويت النســاء لاختيار الإمام، أو مجــرد السماح لهن بطلب الإذن في التصويت في حالة تأهلهن لذلــك. وحيث إن المادة ٤٩ تجيز للشخص الاعتراضــ على تعيين امرئ معين في منصب الإمامة قبل البيعة له، فإننا نستنتج عدم جواز الاعتراض بعد البيعة.

أمــا سائر مواد الاقتراح مما يتصل بالسلطة القضائية والشورى والحكومة وأمور عامة

وعارضة، فهي إما مستقاة من الشريعة أو خاضعة صراحة لأحكامها. وثمة حاشية للفصل السابع الخاص بالشورى تقول: إن ذلك الفصل يحذف في الأقطار التي ليس لها مجالس للشورى. وتعكس هذه الحاشية رأي الأزهر في أن الشورى لا هي بالإجبارية ولا بالملزمة للحاكم وفق أحكام الشريعة.

ومن النظر إلى المشكلات الدستورية المتنوعة التي تثيرها الشريعة، كما تم بيانها من قبل، يتضح أن أي إدماج شامل للشريعة في وثيقة دستورية لا يمكن أن يكون مرضياً. والواقع أن دستور الأزهر المقترح يصور بجلاء عدة نقاط مما أثرناه هنا. وإنه لمن المدهش حقا أن نرى مشروع دستور يوضع في مصر، وهي دولة ذات أقلية من غير المسلمين ذات شأن، لا يذكر كلمة واحدة عن وضع المواطنين غير المسلمين وحقوقهم. ولا هو يخبرنا حتى ما إذا كان هؤلاء غير المسلمين مواطنين أم لا. وسبب هذا الإغفال الخطير واضح، هو أن الوثيقة لم يكن بوسعها ذكر أحكام الشريعة الخاصة بغير المسلمين وأن تدعي في الوقت نفسه أنها مشروع دستوري. وهذا هو السبب في أن الوثيقة أحالت كافة الأمور إلى الشريعة.

وهكذا، فإن المسألة الرئيسية ليست هي ما إذا كانت الشريعة تتطلب شكلا محددا لنظام الحكم، وإنما هي ما إذا كانت الشريعة ستطبق أم لا. فإن طبقت الشريعة، فلا مفر من تنفيذ كافة أحكامها التي تميز ضد النساء والمواطنين غير المسلمين مهما كان شكل نظام الحكم.

مفهوم حديث عن الدولة الدستورية الإسلامية

أوضحنا في بداية هذا الفصل المعالم والدلالات الرئيسية المتفق عليها للدستورية. وفي اعتقادي أن أفضل ما قاله إسلامي بصدد هذه المعالم والدلالات نجده في كتابات المصلح الإسلامي السوداني المرحوم الأستاذ محمود محمد طه.يقول الأستاذ محمود إن الدستورية تقوم على مبدأين أساسيين: الأول أن كل إنسان فرد هو غاية في حد ذاته، ولا يجوز استخدامه كأداة لتحقيق غاية أخرى. والثاني: أن المجتمع هو أكثر الوسائل فعالية لتحقيق هدفي الحرية والكرامة الشخصيتين. وعلى ذلك فإن أهداف الدستورية ووسائلها ينبغي أن تحقق التوازن السليم بين حاجة الفرد إلى حرية شخصية تامة، وحاجة المجتمع إلى عدالة اجتماعية شاملة.

وعلى الدستور من أجل هذا أن يفرض قيودا تنظيمية فعالة على سلطات الحكومة حتى يحمي كل فرد من رعايا الدولة من التدخل في حريته الشخصية واستقلاليته. غير أن للدستور أن ينظم الحرية الشخصية ويحد منها لصالح العدالة الاجتماعية الشاملة؛ حيث إن العدالة وسيلة ضرورية لا غنى عنها لتحقيق الحرية الشخصية. غير أنه من الواجب

تأكيـــد أن مثل هذه التنظيمات والقيود ينبغـــي أن تقتصر على الوسائل المتفقة تماماً مع الأهـــداف الرئيسية الخاصة بحماية وتعزيـــز الحرية، والحق في الحياة،وكرامة كل فرد من أفـــراد الدولة. وبعبارة أخرى،علينا دائما أن نضع نصب أعيننا العلاقة السليمة بين غاية الدستوريـــة، (وهي تمكين كل فرد من تحقيق حريـــة شخصية كاملة)، ووسائلها الضرورية التي لا غنى عنها، (وهي تمكين المجتمع من تحقيق عدالة اجتماعية شاملة).

وفي رأيي أن الدستورية لا تقتصر على فرض القيود على سلطات الحكومة،وإنما تتعداها إلى فرض التزامات إيجابية على الحكومة لحماية وتعزيز الحرية، والحق في الحياة، وكرامة مواطنيها.وبالتالي، فإنه لكي تصبح حماية الحرية الشخصية وممارستها فعالتين، ينبغي أن يسعى الدستور إلى توفير كل الوسائل اللازمة لتعزيز الحياة الإنسانية والرخاء المادي، من تعليم وإتاحة فرص العمل،ورعاية الصحة، وغير ذلك من الخدمات الضرورية.

والواضح أن التقاليد الحضاريـــة والأيديولوجية المتنوعة في عالم اليوم تختلف فيما بينها، في تقييمها لأهمية الحرية الشخصية والعدالة الاجتماعية. كذلك فإن هذه الاختلافات قد توجد في الدولة الواحدة ذاتها في إطار التقاليد الحضارية والأيديولوجية نفسها. وهذه الاختلافـــات بين التقاليـــد الحضارية والأيديولوجية وداخلهـــا لا تشكك في أهمية الحرية والعدالة، وإنما تتعلق بوسائل تحقيق هذين المطلبين ليس إلا، مفترضة أن أحدهما سينجم ويتحقـــق بصورة طبيعية من جراء توفير الآخـــر. أي أن دعاة الحرية الفردية يتصورون أن العدالة الاجتماعية ستنبع من ذلك، بينما يظن دعاة العدالة الاجتماعية أنها شرط سابق لتحقيق الحرية الفردية. وأعتقد أنه ينبغي الجمع بين المطلبين والسعي وراءهما في الوقت ذاتـــه، على أساس أن الحرية هـــي الغاية الرئيسية، وأن العدالة هـــي الوسيلة الضرورية التي لا غنى عنها، وإلا فإن الدستورية لن تحقق تلك الدرجة من الإجماع الوطني والتأييد الشعبي اللازمة لازدهارها ونموها.

والإصـــرار على ضرورة السعي لتوفير مطلبي الدستورية هذين في الوقت ذاته وبالقوة نفسهـــا، لا يعنـــي أن ينتهج السعي وراءهمـــا نفس السبل. غير أن الحاجـــة إلى الوسائل المناسبـــة لا ينبغي أبدا أن تستخدم ذريعة لخلخلة أو تأجيـــل تحقيق الحرية الفردية أو العدالة الاجتماعية.

آمـــل أن تكون المناقشة في هـــذا الفصل قد أوضحت أن هذا المفهوم للدستورية لا يمكن تحقيقه في ظل الشريعة. ذلك أنه بدون جديد قادر على تطوير مفهوم بديل للقانون العام في الإســـلام، لن يكون أمام المسلمين المحدثين غير خيارين: إما التخلي عن القانون العام للشريعـــة، أو إغفال الدستورية. فأما الخيار الأول فيبدو غـــير واقعي بالنظر إلى الاعتقاد السائد بين المسلمين بأنهم ملزمون دينيا بتطبيق أحكام الإسلام في حياتهم العامة. وأما الخيار الثاني فغير مقبول أخلاقيا وسياسيا في سياق الدولة القومية الحديثة.

غـــير أنه لحسن الحظ، ثمة بديل إسلامي للقانـــون العام في الشريعة، يمكن توفره من خـــلال المنهاجية الإصلاحية التي اقترحها الأستاذ محمود محمد طه. فإن نحن طبقنا هذه المنهاجيـــة الإصلاحية على المشكلات الدستورية للشريعة مما عرضنا له في هذا الفصل، فسنجد أن كافـــة المبادئ الإشكالية للشريعة قائمة على أســاســ نصوص القرآن والسنة تنتمـــي إلى الفترة المدنية. وقد بزغ المفهوم التاريخي لدولة الشريعة إبان الفترة المدنية، حيـــث إن المسلمين لم يكونوا جماعـــة سياسية ولا هم أسسوا دولة في الفترة المكية. فإن نحـــن نظرنا إلى النموذج المدني بوصفه نموذجـــاً فرضته الظروف السياسية والاجتماعية في القـــرن السابع، وهو ما دعانا إليه الأستاذ محمود محمد طه، فلن نكون حينئذ ملزمين بتطبيقه في ظل الظروف الحديثة المختلفة اختلاف جذريا عن ظروف القرن السابع.

كذلك فإن كافة قواعد الشريعة المرفوضة الخاصة بوضع وحقوق النساء وغير المسلمين، مما ذكرناه في هذا الفصل. هي أيضا قائمة على أساس نصوص من القرآن والسنة، تنتمي إلى الفـــترة المدنية. ونقول مرة أخرى إن نفس الفهم الذي اقترحه الأستاذ محمود يتيح لنا نســـخ النصوص المدنية المتعلقة بهذا الوضـــع، وهذه الحقوق بنصوص من الفترة المكية. ويمكننا أن نتخذ من وضع حقوق النساء مثلا على فعالية هذا المبدأ.

لقـــد سبق أن ذكرنـــا أن المبدأ الأساســـي في القول بإخضاع النســـاء لسلطة الرجال، وبحجيـــة حرمان النساء من تولى المناصب العامة التي يمارسن فيها سلطة على الرجال، هـــو مبـــدأ القوامة، أي وصاية وسلطـــة الرجال على النساء بمقتضـــى الآية ٣٤ من سورة النســـاء، وهي آية مدنية والجزء المتصل بموضوعنا منها هو "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" وقد ذهب الأستاذ محمود محمد طـــه إلى أن قوامـــة الرجال على النساء قد جُعلت مشروطـــة، بمقتضى نص الآية، باعتماد النساء على الرجال في توفير الأمن والنفقة.وحيث إن هذا الوضع لم يعد قائما في مجتمع يعتمـــد أفراده من رجال ونســـاء في أمنهم على حكم القانون،وتهيأ فيه للنساء بوجه عام فرصة لنيل استقلال اقتصادي، فقد استبعد عملا الأساس المنطقي للقوامة.

فـــإن ارتبط هذا التحليل بالمبدأ العام الخاص بالمســـاواة بين الرجال والنساء والذي ذكره القرآن في سوره المكية، أمكننا –على حد قول الأستاذ محمود محمد طه– أن نستخلص نتيجـــة واحدة، هـــي أن الرجال والنساء ينبغـــي أن تتوافر اليوم المســـاواة بينهم بحكم القانون. وهـــذه الخطوة الأولى اللازمة في مسار طويل من أجـــل تحقيق المساواة الفعلية على جميع المستويات.

فمن خلال الجمع بين تحليل النصوصـــ المدنية والدعوة إلى العمل بالنصوص المكية الأكـــثر أساسية، ناصر الأستاذ محمود فكرة المســـاواة الكاملة بين الرجال والنساء، وبين المسلمـــين وغير المسلمين، فأرسى بذلك الدعامة الأساسية للدستورية الحديثة باعتبارها

مبدأ إسلامياً.

وهــو مبدأ إسلامي لأنه يأخذ بالقرآن والسنة في مؤازرتــه لمبدأ الدستورية وقواعدها التفصيلية. ورغم أن الإسلام كدين يتحدث عن واجبات المؤمن تجاه الله، فإن بوسع القانون الإسلامــي أن يترجم تلك الواجبات إلى حقوق للبشر، عن طريق التفكير المنطقي والتجربة العمليــة للمسلمين. والقرآن لا يذكر الدستوريــة، غير أن التفكير المنطقي البشري وخبرات البشر أوضحت أن الدستورية ضرورية لإقامة المجتمع العادل الصالح الذي أراده القرآن.

إنــه لمن المهم واللازم للمسلمين أن يتوافر تبريــر وتعضيد إسلاميان للدستورية. وقد يكون لغــير المسلمين مبرراتهم العلمانية وغير العلمانية. غــير أننا مادمنا متفقين على مبدأ الدستورية وقواعدها التفصيلية، بما فيها المساواة الكاملة وعدم التمييز على أساس الجنس أو الدين،فلكل الحق في أن تكون له أسبابه الخاصة للدخول في ذلك الاتفاق، سواء أكان ذلك على أساس الإسلام أو دين آخر أو منطلق علماني.

الفصل الخامس

العدالة الجنائية

تشـــكل إقامة العدالة الجنائية أبرز قضايا الجدل الراهن حول تطبيق الشريعة وأبعثها علـــى الخلاف. فثمة مشـــكلات عديدة خاصة بالقوانين الملزمـــة، والأدلة، والإجراءات، مما يثـــيره احتمال تطبيق هذا الجانب من جوانب الشريعـــة. وهى مشكلات ينبغي حلها على المستويين النظري والعملي معا قبل تطبيق القانون الجنائي الإسلامي.

ذلـــك أن التطبيق العشوائي والسابـــق لأوانه لقانون العقوبات فى الشريعة لا يمكن أن يؤدى إلى متاعب رهيبة وعواقب سياسية خطيرة، كما اتضح من التجربة حديثة العهد فى السودان التي سنتعرض لها فيما بعد فى هذا الفصل من الكتاب.

العدالة الجنائية فى الدولة القومية الحديثة

تسعـــى الدولة إلى الحفاظ على القانون والنظام والأمن من خلال سلطة فرض عقوبات جنائيـــة تؤثر فى حياة الفرد وحريته وممتلكاتـــه. ويعنى فرض العقوبات الجنائية ليس فقـــط احتمال فقدان الفـــرد للحياة والحرية والممتلكات، وإنما يعنـــى أيضا إلحاق وصمة اجتماعية خطيرة به وكذا الألم النفسي والمعاناة. وهذه العواقب الضخمة وإن كان بالوسع تبريرها على ضوء ضروريتها لأداء مهمة حيوية هي حماية الأمن العام والخاص، لا ينبغي أن تعمينا عن المخاطر الكبيرة لسوء استخدام هذه السلطة والاستحواذ عليها.

ولـــذا فإنه ليس من المستغرب أن فصلت الدساتير القومية والمواثيق الدولية فى فرض القيـــود الخاصة على مسائل العدالـــة الاجتماعية وفى النظـــر المتفحص الصارم لجميع جوانبهـــا. وفى رأيى أنه مـــن الجدير بالاهتمـــام حقيقة أن الغالبيـــة العظمى من الدول الإسلاميـــة الحديثة قد اتخذت هذا الموقف الخاص مـــن العدالة الاجتماعية فى دساتيرها

القومية، كما أن عددا كبيرا منها أقر المواثيق الدولية فى هذا الشأن. ومع ذلك-وكما سأبين فى هـــذا الفصل- فإن المعايير الدستورية والدولية لإقامة العدالة الجنائية لا تتفق تماما مع أحكام الشريعة فى هذا الموضوع.

والمعايير الدستورية والدولية التالية مستقاة مما أسميه بإحماع المجتمع الدولي كما تعكسه الدساتير القومية والمواثيق الدولية ذات الحجية السياسية والأخلاقية العظمى(إن لم تكـــن حجية قانونية) وذات الوزن الكبير، كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨، والعهد الدولي حول الحقوق المدنيـــة والسياسية لعام ١٩٦٦. وقد أيدت الغالبية العظمى مـــن الأقطار الإسلامية الإعلان العالمـــي، سواء حين أقر عام ١٩٤٨ أو فى قرارات وإعلانات الأمم المتحـــدة التالية. كذلك فإن العديد من الدول الإسلامية أطراف فى العهد الدولي حول الحقوق المدنية والسياسية لعام ١٩٦٦، وملزمة بها باعتبارها معاهدة دولية.

ومـــن أسباب التزام الـــدول الإسلامية باحترام المعايـــير المنصوص عليها فى الوثائق الدولية، خاصة فيما يتصل بإقامة العدالة الجنائية، أن من واجبها حماية حقوق الأجانب داخل حدودها. ففى كافة هذه الأقطار أعداد كبيرة من الأجانب، بعضهم من غير المسلمين، يخضعون للتشريع الجنائي للدولة. فالتشريع الجنائي لا يقتصر اختصاصه على مواطنى الدولـــة، وإنما يتعداهم عادة إلى من يتصـــادف وجوده داخل حدود الدولة، حتى ولو لمدة قصـــيرة. وعلى هذا فإنه حتى المملكة العربية السعوديـــة التي تقصر الحق فى المواطنة على المسلمين، لديها عدد كبير من غير المسلمين ذوى النفوذ الضخم والخاضعين مع ذلك لتشريعاتها الجنائية؛ ففى ظل الأحوال الاقتصادية والسياسية المعاصرة، ليس بوسع أية دولة فـــى العالم أن تكون مفردة الديانة مهما سعـــت إلى أن تتمسك بتقاليدها وأن تغلق الأبواب على نفسها.

ويتعلـــق معظم المعايـــير الدستورية والدولية للعدالة الجنائيـــة بالجوانب الإجرائية لمســـار العدالة، إذ تشـــترط توافر حد أدنى من الضمانات لحكم عـــادل سليم يحدد ما إذا كان المـــرء مذنبا أو بريئا. وقد أقيمت هذه الضمانات على أساس افتراض البراءة واشتراط إثبـــات صاحب الاتهام لإدانة المتهـــم. وبالتالي فإن المتهم ليس مطالبـــا بإثبات براءته. بالعكـــس، ينبغي توفير كافة الفرص له لمواجهة صاحب الاتهام، ولمناقشة الأدلة المقدمة لتعزيـــر الاتهام، ولتنفيذه للتهمة. كذلك فإنه على ضـــوء التخصصية المتزايدة لإجراءات القانـــون الجنائي الوضعي، يقال عادة إن المتهم من حقه الاستفادة من المشورة القانونية المتخصصة فى مواجهة قضية الادعاء وتقديم دفاعه هو. وكل ذلك يشكل جزءا من المفهوم العام عـــن المحاكمة العادلة، والـــذى يتضمن أيضا ضمانات مثـــل تشكيل هيئة القضاة واستقلالهـــا، وطريقة إدارة سماع الدعـــوى، وفرص استئناف الحكم بعد صدوره، أو إحالته للمراجعة بواسطة محكمة أعلى درجة.

أضــف إلى ذلك أنه من أجل تقليل المشقــة إلى أدنى حد، وتجنب مخاطر سوء استخدام الإجراءات الجنائية فى مواجهة المتهم الذى تفترض براءته حتى تثبت إدانته، يشترط عادة توفــير ضمانات إجرائية قبل مرحلة المحاكمة. فعلــى سبيل المثال لا يجوز إلقاء القبض علــى شخص أو تفتيش ممتلكاته دون مــبرر كاف. وحتى ولو كانت هناك ضرورة للقبض عليه، فلا يجوز احتجازه قبل المحاكمة إلا إن أوجبت ذلك فعالية وسلامة التحقيق والنظر فى الاتهام. كذلك فإنه على ضــوء افتراض البراءة واشتراط تقديم المدعى للأدلة، لا يجوز تعذيب المتهم للحصول منه على اعتراف بذنبه.

ورغم أن المعايير الدستورية والدولية تتعلق بالنواحي الإجرائية، فثمة أمران تشملهما تلــك المعايير ليسا من الأمور الإجرائيــة الخالصة، وهما ما يسميان عادة بمبدأ الشرعية، وموضــوع عقاب ومعاملة الشخص المدان. أما عن مبدأ الشرعية فهو فى جوهره يستهدف إخطار الجمهور قبل تطبيق القانون بوقت كاف بما يحظره القانون الجنائي حتى يتصرفوا علــى ضوء ذلك الحظــر. فالمفهوم الشائع هو أنه من الظلــم أن تعاقب الدولة الخاضعين لاختصاصهــا الجنائي علــى انتهاك القانــون دون أن تمنحهم فرصة كافيــة للانصياع لأحكامها.

وبالتــالي، فعلى السلطة التشريعية أن تحدد الجرائم فى أوضح العبارات وأدقها وعلى الدولة أن تذيع وتنشر نصوص التشريع الجنائي قبل أن توقع العقوبة وفق نص القانون. وفيما يتصل بالمبدأ ذاته يقال عادة إن على المحاكم أن تلتزم بأصرم وأضيق تأويل ممكن للتشريع الجنائي. وعلى ضوء حرية الفرد الأساسية فى السلوك وافتراض البراءة، لا يجوز معاقبــة الشخص إلا علــى سلوك يفترض على أسس معقولــة وواقعية، أنه عالم بحظره وفرض عقوبة جنائية عليه.

والمألوف ألا تتعرض المعايــير الدستورية والدولية لمواصفات السلوك الواجب حظره والمعاقبة عليه فى القانون الجنائي؛ أى أنها تحاول تحديد ما ينبغي أو لا ينبغي تجريمه والمعاقبة عليه. غير أن بعض الدساتير القومية والمواثيق الدولية تحظر العقوبات القاسية غــير الإنسانية والمعاملة المهينة للشخص المــدان. غير أن المشكلة فى فرض هذه القيود علــى طبيعة ونوعية العقوبــة أو المعاملة للمذنبين هي الصعوبــة الواضحة فى تحديد معايير وصــف العقوبة أو المعاملة بالقسوة وغير الإنسانيــة. وهى صعوبة تنطبق على تبرير العقوبات التي تفرضها الشريعة مما سنعرض له بعد قليل.

وأخــيرا، فثمة المبدأ العام الذى تستند إليه سلطة الدولة فى فرض العقوبات الجنائية رغــم عدم النص عليه صراحة فــى الدساتير القومية والمواثيــق الدولية. صحيح أن من حــق كل مجتمع أن يحدد لنفسه المجــال المناسب لقانون العقوبات عنده، فى إطار نظام دستــوري مشروع. ويمكن اعتبــار فرض العقوبات الجنائية من قبيــل الممارسة السليمة

للسيادة القومية شريطة أن يقوم المجتمع ككل بمهمة تحديد طبيعة السلوك الذى يحظره القانون الجنائي وسبيل العقاب عليه.

غير أن ما يشير إليه مثل هذا المنطق هو الشرعية الحقيقية الملموسة لا الشرعية الشكلية. وحتى لو طبقت العقوبات الجنائية من خلال المسار التشريعي الديموقراطي السليم، فإن عليها أن تساير أوسع مدى ممكن من إجماع الأمة ككل. وعلى الأخص ينبغي مراعاة التوقعات والمصالح المشروعة للأقليات العرقية والدينية والسياسية. وتتخذ ديكتاتورية الأغلبية أخطر أشكالها وأكثرها عدوانية حين تنعكس فى القانون الجنائي. وستتضح من خلال المناقشة التالية فى هذا الفصل الدلالات الخاصة لهذا المنظور بصدد تطبيق القانون الجنائي فى الشريعة على مجتمع متعدد الديانات. فالنقطة الجوهرية هنا هي أن السيادة القومية على مضمون القانون الجنائي ليست رخصة للأغلبية تمكنها من أن تفرض على الأقلية القيم الأخلاقية لهذه الأغلبية ومفهومها عن المجال والمضمون السليمين للقانون الجنائي.

ولا مفر من تقييم سلامة أى من المعايير الدستورية والدولية المشار إليها عاليه، وكذا طبيعتها الإلزامية، على أساس اعتبارات أخلاقية ذاتية. وخير حجة يمكن للمرء أن يسوقها لتأييد هذه المعايير هي أنه بالنظر إلى كونها الحد الأدنى من المعايير الذى يطالب به المرء لنفسه، فهو ملزم إذن بتوفير نفس المعايير للآخرين.

نظرة عامة على القانون الجنائي فى الشريعة

لم يميز علماء وفقهاء المسلمين الأوائل بين المظاهر الدينية والأخلاقية والقانونية فى الشريعة، ناهيك عن تحديدهم للمجالات القانونية المختلفة. وبالتالي فإن تلك المبادئ والقواعد فى الشريعة المتعلقة بما يعرف فى المصطلح الحديث بالقانون الجنائي، والبيِّنات، والإجراءات، لا يمكن استنباطها إلا من المؤلفات الكثيرة فى الفقه الإسلامي ذات الطابع العام.

وقد حدد المؤلفون المحدثون ثلاثة أنواع رئيسية من الجرائم: الحدود، والجنايات، والتعزير. وقد عرفت الحدود بأنها تلك الجرائم المسماة التي تطبق عليها تطبيقا صارما عقوبات معينة دون جواز أى تصرف فى الأمر من قبل فرد أو هيئة عامة أو خاصة. وأما الجنايات التي تشمل القتل وإلحاق الأذى بالجسد، ويعاقب عليها إما بالقصاص أو دفع الديّة للمجني عليه أو لأهله. وأما التعزير فيتعلق بالسلطات التقديرية للحاكم وقضاته ونوابه لإصلاح الرعية وتأديبها.

وبالنظر إلى الخلط الذي تتميز به طبيعة المؤلفات القديمة في الفقه الإسلامي، فإنه ليس بالوسع أن نتوقع دراسة متخصصة لموضوعات البينات والإجراءات. كذلك فإنه حيث إن

بعض نصوص القرآن والسنة تحدد شروطا معينة للأدلة بصدد جرائم معينة من جرائم الحدود، فإن الفقهاء أوضحوا وشرحوا تلك الشروط كجزء من مكونات الجريمة المعينة. وعلى سبيل المثال، فإن حد الزنا يشترط شهادة أربعة من الذكور لواقعة الزنا نفسها. وهذا الشرط بتفاصيله المتعلقة بأهلية الشهود الأربعة ودلالات شهادتهم،يتناوله الفقهاء المسلمون الأول وكأنه جزء لا يتجزأ من تعريف الجريمة نفسها.

أما فيما يتعلق بالجوانب الإجرائية لتطبيق القانون الجنائي، فإن الشريعة تتسم بقدر بالغ من البدائية والعفوية. فالسلطة التقديرية الإدارية الواسعة والهلامية للحكام ومعاونيهم (مما وصفناه في الفصل السابق) تميز كافة مظاهر الحكم بما في ذلك إقامة العدالة الجنائية. فقد ترك مثلا لتقدير الخليفة أمر تعيين قضاة متخصصين، وسبل الإشراف على نشاطهم وتنظيمه. وهؤلاء القضاة المعينون وغيرهم من الموظفين المنوطة بهم مهام قضائية أو شبه قضائية لهم بدورهم سلطة تقديرية بصدد مجرى الإجراءات السابقة على المحاكمة وأثناء المحاكمة.

ومن الصعب إزاء الافتقار إلى المعلومات التاريخية المتخصصة والموثوق بها أن تقدم عرضا مفصلا للمجرى الفعلي لإدارة العدالة الجنائية في التاريخ الإسلامي. ومع ذلك، فبإمكاننا أن نقدم الملاحظات العامة التالية. فبالرغم من افتراض ضرورة تنفيذ مبادئ الشريعة كلما نشأت أحوال تنطبق عليها، فبالوسع أن تقول إن إدارة العدالة الجنائية في المراحل المختلفة من التاريخ الإسلامي عرفت قدراً كبيراً من استخدام السلطة التقديرية الإدارية، خاصة خلال الفترة المبكرة التالية لمرحلة دولة المدينة (من عام ٦٢٢ إلى عام ٦٦١م) وفي المناطق الريفية النائية من الدول الإسلامية بالأخص.

ومهما كانت الترتيبات المحددة للعدالة الجنائية ومدى اتفاقها مع الشريعة في أية فترة معينة من التاريخ الإسلامي، فإنه من الواضح أن تطبيق القانون الجنائي في الشريعة كان قد ضيق نطاقه إلى أبعد حد مع بداية القرن العشرين، فبدأ بتنازلات الدولة العثمانية في غرب العالم الإسلامي، والتنازلات المماثلة في إمبراطورية المغول بالشرق خلال القرن التاسع عشر، واحتلال الدول الأوروبية الكبرى التدريجي للأقطار الإسلامية، حل القانون الجنائي الغربي محل الشريعة على المستويين النظري والعملي معاً. وفي اعتقادي أنه يمكن فهم تقلص تطبيق القانون الجنائي في الشريعة فهما أفضل لو عددناه ثمرة، ليس فقط لتزايد النفوذ الغربي في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وإنما أيضا لتزايد إحساس المسلمين أنفسهم بقصور مفاهيم الشريعة في هذا الباب. بل ويمكن القول بأن النفوذ الغربي هو عاقبة أو نتيجة تقلص دور الشريعة في إدارة العدالة الجنائية، وليس سبب ذلك التقلص.

غير أن الكثير من الأقطار الإسلامية قد شهدت منذ نيلها الاستقلال، خاصة بعد الحرب

العالميــة الثانية، مطالبة متزايدة بتطبيق القانون الجنائي في الشريعة. وقد لجأ الداعون إلى التطبيق الكامل والفوري لهذا الفرع من الشريعة في ردهم على الانتقادات الموجهة إليه بأنــه بالٍ وقاصر، إلى الادعاء الباطل بأن نظــام الشريعة التقليدية قد سبق وأن طبق كل المبــادئ الحديثة للعدالة الجنائية، والمؤلفون المسلمون من هذه الجماعة إذ يفعلون ذلك إنمــا يظهرون درجة كبيرة من التخيُّرية، فيقتبسون من كتابات أعلام الفقه الإسلامي ومن كتابــات صغار الفقهاء، ويستشهدون بأقوال فقهاء المذاهب الرئيسية وأقوال فقهاء مذاهب قليلــة الشأن أو مندثــرة وبآراء علماء السنة وعلماء الشيعــة، المصلحين منهم وأنصار القديم.

وإنه لكفيل بتضليل القراء استخــدام مادة من مؤلفات الفقهاء المسلمين القدامى على هــذا النحو دون توضيــح المعيار الذي أدى إلى تفضيل رأي فقيه معين على رأي فقيه آخر، ودون تبريــر الأخذ بقاعدة معينة أوردها أحد الفقهاء وإغفــال سائر القواعد التي أوردها الفقيه نفسه. ذلك أنه من الواجب عند قبول بعض الجوانب من موقف فقيه معين مع رفض الجوانب الأخــرى، أن يقر الشخص صراحة بذلك، ثم يوضح سبب صحة الجوانب المقبولة ودواعــي إلزامها دون الجوانب المرفوضة. كذلك ينبغــي الإقدام على ذلك في إطار المنظور الأساســي لصاحب المصدر الأصلي ومن خلال أساليــب التأويل والاشتقاق التي انتهجها هــو وإلا لما كان ثمة ما يبرر الاعتماد على ذلــك المصدر باعتباره حجة للرأي المذكور أو لجانب منه.

وبالرغم من الضعف العلمــي، إن لم يكن الافتقار إلى النزاهة الفكرية، الذي نلمسه في دعــاة التنفيذ الكامل والفوري للقانون الجنائــي في الشريعة، فإن التأثير القوي لمنطقهم الديني في قلوب المسلمين وعقولهم أمر لا ينبغي التهوين من شأنه. فالمسلمون العاديون هــم ممزقون عادة بين الإحساس بالواجب الديني الــذي يدعوهم إلى الانصياع للشريعة، والصعوبــات العملية التي تكتنف أداء هذا الواجب. ولذا فإنه من الأرجح أن يفضلوا قبول صورة خاطئة للشريعة تزعم أنها تبدد كل غموض أو قلق حول موضوع معين، على مواجهة مسئولية إعادة تفسير وصياغة الشريعة ذاتها. ومع ذلك فإنه من الواجب الاعتراف بقيمة وسلامــة الاعتراضات التي يثيرها أعداء التطبيق الحديــث للقانون الجنائي في الشريعة، والتصــدي لهــذه الاعتراضات بالنقاش. ويهدف هذا الفصــل إلى تحقيق ذلك بصورة أولية عمومية، شــرط أن ينظر إلى هذه المحاولــة في سياق القصد العــام والأهداف الرئيسية لكتابنا هذا في مجموعه.

مصدر الحدود وتعريفها ومبرراتها الجزائية

إن الصــور الرهيبة لقطع الأيدي والأرجل، والصلــب، والإعدام، والجلد، (وهي العقوبات التي تفرضها الشريعة للحدود) هي التصورات الرئيسية الشائعة لتطبيق القانون العقابي الإسلامــي. وبرغم أن توقيع هذه العقوبات يبدو وكأنه له الأولوية لدى المسلمين الداعين إلى التطبيــق الكامل الفوري للشريعة، فثمة مشكلات خطيرة عديدة تتصل بتحديد طبيعة هــذه الجرائم وتعريفها. ولــن يتاح لنا أن ننقاش هنا المكونــات التفصيلية لكل الجرائم التــي تندرج عادة تحت هذا الصنف. غير أن بوسعنا أن نناقش عددا من المشكلات الأولية والأساسية الخاصــة بالمصدر الذي استقى منه، وأن نعلق على موضوع صلة هذا الصنف من الجرائم.

مصدر الحدود

أهــم ما يميــز الحدود هو ثبات العقوبة علــى حالة واحــدة، أي إلزامية فرض عقوبة معينــة متى وصل خبر الجريمة إلى علم السلطة، وأثبتت الأدلة اكتمال وقوعها وفق أحكام الشريعة، بصرف النظر عن رغبات المجني عليه أو رغبات السلطة. ذلك أن لا المجني عليه ولا السلطة له حق التصرف في الأمر متى تم الإبلاغ عن الجريمة.وهذا هو الفارق الرئيسي بــين الحدود من جهة، والجنايات (أي القتل وسائــر أشكال إلحاق الأذى بالجسد) والتعزير (أي العقوبات الخاضعة لتقدير السلطة) من جهة أخرى. ورغم أن العقوبات على الجنايات قد حددتها نصوصــ قرآنية، فإن النصوص نفسها تتيح فرصة للتقدير، ما إذا كان سيقدم الجاني للمحاكم أم لا، كما تتيح فرصة الاختيار بين القصاص وقبول الدية.

فــإن استثنينا الحدين المشتبه فيهما، وهمــا حد السكر وحد الردة، لم نجد سندا دينيا إسلاميــا لإلغاء أي حد من حيث المبدأ، برغم توافر إمكانيــة التنويع في الشروط العامة والخاصــة المتعلقة بإحدى جرائم الحدود في الإطار المرن في غالب الحال للقرآن والسنة. وقد أوردنا في أقسام أخرى من هذه الدراسة موقفا جذريا من إصلاح جوانب القانون العام من الشريعة، وذلك حيث إنه يمكن اللجوء في كل قضية إلى حجية قرآنية في تبرير وتأسيس المبــدأ الحديث البديل للشريعة التقليديــة. صحيح أنه لا حجية قرآنية لإلغاء الحدود من حيث المبدأ، غير أن ما يمكن عمله من وجهة النظر الإسلامية هو تقييد تطبيقها من الناحية العملية التطبيقية.

ومــن المسائل الأساسية عند تحديد الحــدود وتعريف كل حد، هي مسألة المصدر الذي استيقــت الحدود منه: هل هي مقصــورة على تلك الجرائم التي نصــ القرآن تحديدا على العقوبة عليها، أم تشمل أيضا الجرائم التي نصت السنة على إلزامية فرض عقوبة معينة عليها؟ وفي رأي غالبية الفقهاء الأول أن الحدود هي الجرائم التي نص تحديدا على إلزامية

عقوبة محددة عليها إما في القرآن أو في السنة. والحدود وفق هذا الرأي هي ستة: السرقة، والحرابة، والزنا، والقذف، والسكر، والردة.

وتذكر بعض كتب الفقه الإسلامي حداً سابعاً هو البَغْي، وهو التمرد المسلح ضد الدولية الإسلامية. ولكن حيث إن الآية القرآنية التي يشار إليها عادة على أنها مصدر هذا الحد المزعوم لا تذكر عقوبة فردية عليها، فمن المشكوك فيه أن ثمة جدا للبغي. ولو قيل بوجود عقوبة حد التمرد المسلح ضد الدولة، فسيكون أساسه مصدر آخر، ربما الآية الخاصة بالحرابة كما سنوضح خلال هذا الفصل.

وبالنظر إلى القسوة البالغة للعقوبات المذكورة والعواقب السياسية السلبية لتنفيذها فمن الأفضل عندي من حيث المبدأ ومن قبيل حسن السياسة، قصر صفة الحدود على تلك الجرائم التي يحدد القرآن لها عقوبة ثابتة معينة. فإن كان هذا هو المعيار فستقتصر الحدود على الجرائم الأربع الأولى، وهي السرقة والحرابة والزنا والقذف، حيث إنها هي الجرائم الوحيدة التي نُص على عقوبات محددة لها في نصوص قرآنية واضحة قاطعة. كذلك فإن هذا الرأي المقيد لمصدر الحدود تمليه اعتبارات ومشكلات معينة مرتبطة بالحدين الآخرين المزعومين،وهما السكر والردة. ففي حالة السكر، لم يورد القرآن أو السنة عقوبة معينة له. وبالنظر إلى الاختلاف الكبير في الرأي بين فقهاء المسلمين حول جوانب كثيرة من هذه الجريمة، بما في ذلك عدد الجلدات عند الإدانة، فإنه لمن الغريب أن يتفق الفقهاء على وصف هذه الجريمة بالحد. وبحيث إن النبي عليه الصلاة والسلام في بعض الحالات لم يوقع عقوبة على شرب الخمر، وأمر في حالات أخرى بجلد شاربها عددا غير محدد من الجلدات، فإنه يمكن القول بأن الحالات التي أمر فيها بتوقيع الجزاء كانت أمثلة لممارسة سلطة التعزير وليس بياناً لعقوبة معينة ثابتة تجعل من الجريمة حداً.

كذلك فإنه بالرغم من إدانة القرآن للردة في أشد العبارات، فإنه لا يورد عقوبة عليها في هذه الحياة الدنيا. ومع ذلك فإن غالبية فقهاء المسلمين جعلوا من الردة حدا يعاقب عليه بالإعدام استنادا إلى السنة. ومثل هذا التصنيف للردة ينتهك حقا أساسيا هو حرية الديانة التي نص عليها القرآن في آيات عديدة. وقد ذهب بعض المؤلفين المسلمين المحدثين إلى أن الردة ليست حدا على أساس الحجية الأقوى في القرآن في نصه على حرية الاعتقاد، وأنه يمكن تفسير السنة القاضية بإعدام المرتد على ضوء الظروف الخاصة التي اكتنفت حالات معينة. غير أن هذا الموقف لا يتعرض للعواقب السلبية الأخرى للردة في ظل الشريعة، ولا هو يستبعد فرض عقوبة أخرى على الردة بمقتضى السلطة التقديرية للتعزير. ولكي نستبعد كافة الاعتراضات الدستورية والخاصة بحقوق الإنسان ينبغي إلغاء المفهوم القانوني للردة وكافة عواقبها المدنية والجنائية. أما حجية السنة فيما يتصل بعواقب الردة الجزائية وغيرها من العواقب القانونية فينبغي اعتبارها مرحلية ولم يعد مبرراً

تطبيقها على ضوء مبدأ التطوير الذي شرحناه في الفصل الثالث.

وثمة مشكلة تتصل باستبعاد السنة كمصدر للحدود، هي أن عقوبة الرجم بالحجارة حتى الموت للزنا حين يرتكبه إنسان متزوج، عقوبة أساسها السنة. فقد قضي القرآن بالجلد مائة جلدة للزاني والزانية دون إشارة إلى الحالة الاجتماعية للجاني، في حين تقضي السنة بالرجم بالحجارة إن كان الجاني متزوجا. فإذا استبعدنا السنة كمصدر للحدود، فكيف نبقى على عقوبة الرجم التي تقوم على السنة وليس على القرآن ؟ ويمكن التمييز بين استخدام السنة لتأييد العقوبة الأشد في هذه الحالة وبين استخدامها كمصدر للحدود، على أساس أن الزنا هو في القرآن حد، وأن دور السنة يقتصر على مجرد فرض عقوبة أشد في ظروف محددة معينة تستدعي تشديدها.

مشكلات التعريف

تثير الحدود مشكلات خطيرة خاصة بالتعريف ومجال التطبيق حتى لو استندنا إلى القرآن وحده. فلأن القرآن نص ديني، لا تتضمن الآيات المعينة فيه ما قد يساعدنا على الوصول إلى تعريف قانوني وبيان المكونات الخاصة لكل حد. وقد أقام الفقهاء الأول مفهومهم الخاص عن كل حد على أساس السنة وغيرها من الروايات المتوفرة. وحيث إن الأمر يمكن عده بمثابة حكم قانوني على حجية وتفسير الروايات المعنية، فربما كان ثمة مجال أوسع للتقدير التشريعي في تحديد التعريف والمكونات لكل حد، وذلك بالنظر إلى أن الثبات الصارم لعقوبة الحدود يفترض الاستيفاء المسبق للشروط العامة والخاصة للمساءلة الجنائية.

ويمكن استخدام السلطة التقديرية التشريعية بطبيعة الحال على أي من الوجهين: أن تستخدم إما للحد في مجال الجريمة وتطبيقها في الواقع أو للتوسع في ذلك. غير أن اعتقد أن السياسة الحديثة الصائبة تفضل تضييق المجال على توسيعه بصدد أي من الحدود. وسوف أناقش هنا حد الحرابة لكي أوضح مشكلة التعريف وإمكان سوء استخدامه واحتمالات الفهم المقيد لعدد الحدود ونطاق انطباق كل حد. وفي ظني أن المنطق نفسه ينطبق على سائر الحدود.

وستكون نقطة البداية في مناقشتنا لهذا الحد بطبيعة الحال هي أساسه القرآني أي الآية ٣٣ من سورة المائدة، وهي تقول "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض. ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم" وتستشهد المؤلفات القديمة بهذه الآية باعتبارها المختصة بجريمة الحرابة التي تعني التمرد والعصيان، والتي تعرف أحيانا بقطع الطريق. والواضح أن وراء هذا الاختلاف في التعبير اختلافا أخطر حول مفهوم الجريمة وبيان عناصرها الأساسية يتوقفان على الإجابة على السؤال الجوهري التالي: هل

هـــي اعتداء على الملكية يزيد من إجراميته استخدام القوة ضد ضحية منعزلة في الطريق ولا حـــول لـها ولا قوة، أم هـي جريمة سياسية تنطوي على تمرد مسلح وحرب أهلية ونزاع واســـع النطاق قد ينجم عنه فقـــدان الممتلكات أو إتلافها ؟ أي السلوكين يبرر هذه العقوبة بالغة الشدة الواردة في الآية المذكورة عاليه؟

قـــد يقال إن العصيان المسلح وحده الذي يهدد نسيـــج المجتمع وأمن الدولة هو الذي يبرر هذه الجريمة من الشدة. فقد يعاقب على فعلات معينة من القتل وإلحاق الأذى بالجسد باعتبارهـــا جنايات، كما قد يعاقب على الاستيلاء بالقوة على الممتلكات بالتعزير؛ حيث إنـــه لا يشكل حد السرقة كما عرفه الفقهاء.كذلك فـــإن مصالح الملكية التي يحميها أيضا مبدأ التعويض المدني.

ويمكن الاعتراض على هذا التفسير بالقول بأن تعريف الجريمة التي تحدثت عنها الآية ٣٣ من سورة المائدة بأنها التمرد السياسي يحمل في طياته خطر سوء استغلال السلطات الرسميـــة له. وبالوسع التخفيف من هذا الخطر بتقييد الحد الذي تحدثت الآية عنه وقصره على العصيان والحظر المسلح وليس مجـــرد المعارضة السياسية السلمية. ومفتاح الآية في هذا كلمة "يحاربون" التي تشير بوضوح إلى تمرد مسلح عنيف لا المعارضة السياسية السلمية أو الاختلاف في الرأي.

ومن جهة أخرى يمكن أن يقال إن الآية تعني كافة الهجمات المسلحة، سواء كان وراءها أهداف سياسية وموجهة ضـــد الدولة، أو هدف الكسب المالي غير المشروع بترويع الأفراد. وبالوســـع تأييد هذا الفهم المتوسع بالإشـــارة إلى لغة الآية حيث إن قطع الطريق للكسب المادي قد يعي أيضا من قبيل محاربة الله ورسوله، والسعي في الأرض فسادا. فقد يقال إن هذا المسلك أيضا يهدد نسيج المجتمع والحياة المطمئنة في ظل القانون.

والمجـــال الواسع لكلمة "فساداً" المذكورة في الآية ٣٣ من سورة المائدة يفتح الطريق أمـــام تأويلات عريضة استبداديـــة متى استخدمت للدلالة على بنـــد منفصل مستقل عن استخـــدام القوة. قد تسمح البيئة النحوية للآية بإدراج "الفساد" غير المقرون بالعنف لو أن الكلمـــة السابقة "يحاربون" فسرت تفسيرا رمزيا. ومثل هذا التأويل الواسع المستبد لا يمكن التخلص منه إلا بانتهاج سياسة محددة تحبذ التفسير التقييدي لدى هذا الحد.

وليس بوسعنا في إطار هذا الكتاب تحديد السياسة التي ينبغي أن يقوم عليها الاختيار بين هذه التأويلات المتعارضـــة، وربما غيرها أيضا من التأويلات المحتملة. أما ما نؤكده هنا فهو أن هـــذه المشكلات المتصلة بالمجال والتعريف ينبغـــي أن تكون موضوع أوسع المناقشـــات بين المسلمـــين، ثم يأتي حلها على أوسع وأعمـــق مستوى سياسي مع الأخذ في الحسبـــان للسياسة المناسبة والاعتبارات العملية، وذلك قل أية محاولة لتطبيق الحد اليـــوم. وينبغي أن تأخذ هذه المناقشة وهذا الحل في حسابها التبريرات الجزائية للحدود، والظروف السياسية والاجتماعية التي يفترض أنها تنطبق في إطارها.

أهمية التبريرات الجزائية

السـؤال الأول هنا هو مدى اتصال المبررات الجزائيـة والاجتماعية والواقع السياسي بمفهوم الحـدود وتطبيقها.فهل مبدأ الحدود حكم من أحكام الدين أم أنه بالوسع مناقشته في النظرية والممارسات الجزائيـة والاجتماعية؟ ولو افترضنا أن المبدأ حكم ديني يسري على المسلمين، فهل تطبيق الحدود مع ذلك يخضع لحسابات سياسية وغير سياسية فيما يتعلـق بغير المسلمين ؟ وكيف يمكن لجوانب المبدأ والممارسة جميعا أن تتأثر بالتعددية الاجتماعية والسياسية في الدولة القومية الحديثة؟

فأما منطق الشريعة باعتبارها قانونا دينيا فهو أنه متى تحدث القرآن والسنة بوضوح وبصورة قاطعة، فلا خيار أمام المؤمن إلا الإذعان. ومتى تم النظر في كافة النصوص المعنية وتفسيراتها على نحو كامل يغدو الانصياع للنتيجة ملزما للمؤمن. وقد يساعد البحث عن المـبررات العقلية المؤمن على فهم الحكمة من القاعدة ومبررهـا المنطقي. غير أن الفشل في العثـور على مبرر موضوعي كاف لا يعفيه من واجب الامتثال. وهكذا فإنه ليس بوسع الاعتبـارات الجزائية والاجتماعية أن تؤثـر في مبدأ الحدود عن المسلمين. وبعبارة أخرى، فـإن قيام الحدود بوصفها جزءاً من القانون الجنائي لدولة إسلامية على أساس الشريعة لا يتوقـف على توافر أو قوة المبررات الجزائيـة أو الاجتماعية. ومع ذلك، فالواضح لي أن التطبيـق العملي للحدود يخضع لحسابـات سياسية، جانب منها هو قوة الالتزام الديني لدى الأمة ككل، وإدراكها للمبررات الجزائية والاجتماعية لتلك الجرائم.

وتسعى الكتابات المعاصرة الخاصة بالعقوبات إلى بيان السياسة الجزائية فيما يخص عقاب الجاني وردعه وإصلاحه. وعادة ما يناقش تطبيق ومدلولات تبرير جزائي معين على المستـوى النظري من أجل صوغ افتراض يتم اختباره بعد ذلك عن طريق البحث الميداني. غير أن أساس المستويين في الواقع هو حكم اعتباري بصدد معاقبة سلوك معين ومعقولية وفعاليـة العقوبة المنصوص عليها، وسـواء كان ثمة إقرار بذلك أم لا، فإن مناقشة الجزاء تقوم على نظرة ذاتية أو جماعية حول مدى خطورة السلوك المعنى ومعقولية العقوبة.

وينطبق هذا بالأخص على مفهوم القصاص، وإن كان ينطبق أيضا على الردع والإصلاح. فالواضـح أن القصاصـ، أي إدراك أن سلوك الجاني يستحق في حد ذاته معاقبة على نحو معين، يقوم علـى أساس حكم اعتباري خاص بالذنب الأخلاقي للسلوك ويقوم هذا الحكم الاعتبـاري بـدوره – في جانب منه – على تقييم حجم الضرر الـذي لحق بفرد بعينه أو بمصلحـة اجتماعية. أما اعتبارات الردع – سـواء ردع الجاني نفسه أو ردع غيره حتى لا يسلكـوا مسلكه – وإصلاح الجاني عن طريق العقاب، فتقوم على افتراضات معينة تتعلق بأنمـاط وبواعث السلوك البشري. ومع ذلك، فإن قـرار تطبيق عقوبة محددة على جريمة معينـة، حتى لو بررناهـا على ضوء الردع أو الإصلاح، يقوم علـى أساس حكم اعتباري

يذهب إلى أن العقوبة غير مبالغ فيها وتتناسب مع الجرم. وبعبارة أخرى، فإن اللامعقولية المفرطة في عقوبة معينة قد ينظر إليها على أنها تجُبّ قيمتها الردعية وتقضي على إمكانية الإصلاح، مما قد يدفع إلى استبعادها. فإن نحن طبقنا هذا التحليل على الحدود، فقد يقودنا إلى النتائج التالية: ربما يجد إحساسنا البشري المستقل بالعدالة أن قطع اليد اليمنى للسارق مثلا عقوبة قاسية للغاية على السرقة. وقد نشعر بأن الرجم حتى الموت عقوبة بالغة القسوة على زنا الشخص المتزوج. وترتكز مثل هذه الآراء حول مناسبة عقوبات الحدود إلى حكمنا الاعتباري بصدد الذنب الأخلاقي والعواقب الاجتماعية لسلوك معين، غير أن المؤمن عليه من وجهة النظر الدينية أن يعد أي حكم اعتباري بشري خاضعا للحكم الإلهي الذي نص عليه الكتاب المنزل فهو يقبل الحكم الاعتباري الإلهي، ويسعى إلى تبريره وفهمه. فلا يرفضه على أساس حكمه الاعتباري البشري المستقل.

وبناء على هذا الالتزام الديني، يفترض أن يؤمن المسلم بأن عقوبات الحدود المنصوص عليها مناسبة وتحقق كافة المصالح الاجتماعية والشخصية؛ حيث إن الله هو الذي قضى بها، وبالتالي من العبث إزاء وجهة النظر هذه البحث عن الدلالة الحضارية لعقوبات الحدود، حيث يرى المؤمن أن الالتزام الصارم بالعقوبات واجب لأن الله أمر بذلك.

ومع ذلك، ومهما كان المنطق الديني مقنعاً للمؤمن، فمن الواجب الاعتراف بأن غير المؤمن قد لا يراه صائبا. وما لم تبرر الحدود على أسس منطقية، فلن يقبل العقل تطبيق هذه القوانين على غير المسلمين؛ حيث إنهم لن يستسيغوا مبرراتها الدينية ولن يكون بوسعهم الإفادة من الخير الديني الغائي المرجو منها عند المسلمين.

وقد ذهب الأستاذ محمود محمد طه إلى أن قانون المعارضة (القصاص) الذي هو أساس الحدود "قانون ينبع من أصل في الحياة أصيل، فهو ليس قانون دين بالمعنى المألوف في الأديان" وعلى هذا فإن كافة البشر يمكنهم قبول هذا المبدأ العام بصرف النظر عن دينهم أو معتقداتهم الأخرى. وقد ذهب إلى أن هذه العقوبات مناسبة حيث إنها تخدم مصالح الجاني والمجني عليه والمجتمع بوجه عام. فهي تخدم مصلحة الجاني إذ تزيد من إحساسه ببشاعة الضرر الذي ألحق بالمجني عليه. وقد ضرب الأستاذ محمود محمد طه مثلا لذلك، وهو الشخص الذي يفقأ عين آخر في ثورة من الغضب، فيقول إنه : "إذا ما اقتص منه، ووضع في موضع الضحية، وقلعت عينه معاوضة منه لفعله ذلك، فقد تحقق غرضان في آن معا أولهما حفظ حق الجماعة بردع المعتدي في نفسه، وبجعله نكالا لغيره، وثانيهما إحراز حاجة الفرد إلى سعة التخيل، حيث أعطى الفرصة ليعيش التجربة الأليمة التي فرضها على غيره".

وعلى نحو مماثل برر عقوبات الحدود، ضاربا بحد الزنا، فيقول : "وذلك أن الزاني حين ذهب يبحث عن اللذة حيث كانت، وعن غير اعتبار لشريعة، أذيق الألم ليرده لصوابه

فـــإن موقع الألم من وادي النفس يقوم على العدوة القصوى، حيث تقوم اللذة على العدوة الدنيـــا. وفي شد النفس إلى الألم، حيـــث تتهافت على اللذة المحرمة، إقامة للوزن بالقسط مما يعينها على الاعتدال، ويجعلها أبعد من الطيش والنزق".

قـــد يجـــد غير المسلمين هذا المنطق مقنعـــاً أو غير مقنع. غير أنه ينبغـــي أن نؤكد أن اعتقاد المسلمين بأن الحـــدود هي في صالح غير المسلمين والمسلمين على سواء لا قيمة لـــه من وجهة نظـــر غير المسلمين الذين لا يشاركون في هـــذا الاعتقاد. غير أن ثمة حجية قويـــة للشريعة بصدد تنفيذ عقوبـــة معينة من عقوبات الحدود على غير المسلمين. فعلى أساس أن رجم الزاني المتزوج حتى الموت قد ورد في شريعة اليهود، قيل أن النبي صلى الله عليه وسلم طبق هذه العقوبة على يهود خاضعين لسلطة دولة المدينة. فهل يعني ذلك أن تطبيق القانون الجنائي سيتوقف على ديانة الجاني؟ ومن يملك حق تحديد القانون الديني لغير المسلمين، وفق أي المصادر وأي التأويلات ؟ هل القانون الديني اليهودي أو المسيحي مثلا سيحدده علماء الدين اليهود أو المسيحيين وفق مصادرهم، أم أن المسلمين هم الذين سيتولون تحديدها وفق ما ترى المصادر الإسلامية أنه القانون اليهودي أو المسيحي؟

وقـــد يخلق إعفاء غير المسلمـــين من أن توقع عليهم الحـــدود مشكلات عملية خطيرة خاصة بالتطبيق، بما في ذلك مسألة تحديد الانتماء الديني للجاني. فلو أن الحدود طبقت على المسلمين فحسب، وكانت الـــردة غير معاقب عليها بالموت (كما شرحنا آنفا)، لأمكن للجـــاني محاولة تجنب عقوبة الحـــد بالارتداد عن الإسلام. فهل يمكـــن حل هذه المشكلة بالربـــط بين فرض عقوبات الحدود بعقيدة الجاني الدينيـــة التي يتم تحديدها موضوعيا وقت ارتكاب الجريمة لا في أي زمن لاحق؟

قد يقال إن الربط بين العقوبة الجنائية وديانة الجاني غير مقبول؛ لأنه يميز بين الناس علـــى أساس الدين مما يتنافى مع حق دستوري هو حق المســـاواة أمام القانون.وبعبارة أخـــرى، قد يعترض مواطن مسلم على خضوعه لعقوبات لا يخضع لها غير المسلمين. فهل يكفي للرد عل هذا الاعتراض القول بالطبيعة الاختيارية لعواقب التمييز السلبية؟ هل من المقنع القول بأن المسلم قد قبل طواعية أن يخضع للحدود بأن أصبح مسلماً أو بقي على إسلامه وهو يعلم أن هذه العقيدة ستخضعه لعقوبات محددة؟

والخلاصة التي أراها من هذا التحليل أن التبرير الديني المحض للحدود لا يبرر تضمين القانون الجنائـــي لدولة قومية حديثة لهذه الجرائم وعقوبتها. ومع ذلك فإنه لم تبذل أية محاولة لتبرير الحدود في ضـــوء اختلاف الحضارات والأديان وقوانين العقوبات والأحوال الاجتماعيـــة. وفي اعتقادي (من وجهة النظر الإسلامية) أن المبـــادئ الإسلامية الأساسية الخاصـــة بحرية العقيدة وعدالة الحكم تشير في وضوح إلى ضرورة عدم تطبيق العقوبات الإسلامية على غير المسلمين بغير رضاهم.

كذلــك فإن للتبرير الجزائي والاجتماعي للحــدود أهمية على مستوى آخر. فكما ذكرنا آنفا، يتفــق الالتزام الديني الإسلامي بقبول الحدود من حيث المبدأ مع الجهود الرامية إلى الحــد من تطبيقها عملا. ويبدو أن الرغبة في الحد من تطبيق الحدود عملا هو السبب وراء الشــروط الفنية المعقدة التــي وضعها الفقه الإسلامي في المراحــل التاريخية المختلفة لتطــوره. وبالنظر إلى الافتقار إلى تعريفــات واضحة لكل حد، وإلى تحديد صريح للشروط العامة لتطبيق الحدود، فالواجب في اعتقادي أن تسعى جهود المحدثين في هذا الصدد إلى استيعاب فحوى المعارف الحديثة الخاصة بعلم النفس، وقانون العقوبات، وعلم الاجتماع، وغير ذلك من فروع المعرفة. وعلى القائمين بمثل تلك الحدود في عصرنا أن يسعوا بالأخص إلى وضع أضيق التعريفات وأشد الشروط لتطبيق الحدود.

والنتيجــة العامة التــي نخلص إليها من هذا القسم هــو أن ثمة شكوكا حول الحدود، واحتمــالات كبيرة لإساءة استخدامها، تجعل من غــير المصلحة تطبيقها في ظل المفاهيم القائمة الآن في الشريعة عنها. وسنعرض استنتاجات أخرى قطعية وعمومية بعد مناقشتنا لمظاهر أخرى من القانون الجنائي في الشريعة.

المشكلات الخاصة بمفهوم الشريعة عن الجنايات

تتناول نصوص عدة من القرآن والسنة موضوعي القتل والجروح أو إلحاق الأذى بالجسد. وليس علنا لإيضاح المشكلة فيمــا يتصل بمسألة الطبيعة القانونية لهذه الجرائم، إلا أن نورد الآيتين ١٧٨ من سورة البقرة، و٤٥ من سورة المائدة. هاتان الآيتان هما:

"يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى، فمن عفى له من أخيه شئ فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم".

"وكتبنــا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعــين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والســن بالسن والجروح قصاص، فمن تصدق به فهو كفارة له، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون".

فعنصــر التقدير المعطــى عليه أو أهله في الآيتين يخــرج الجنايات من دائرة الحدود التــي لا تعرف رخصة مماثلة. وكما هو متوقع، فقد فسرت السلطة التقديرية في الجنايات في الماضــي على ضوء العرف القبلي السائد في المجتمعات الإسلامية المبكرة. وقد كانت الممارســات العرفية القبلية في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع هي التي تحدد من لــه هذه السلطة التقديرية في المطالبة أو العفو، وكــذا قيمة الديّة المناسبة. أما تفاصيل مبدأ الجنايات فقد حددتها السنة وممارسات المسلمين الأوائل.

والســؤال الأول هو: مــا إذا كانت هذه المجموعة من القواعد يمكــن قبولها بكليتها أو

ينبغي تعديلها على ضوء اعتبارات السياسة الإسلامية الحديثة. فبعض وجوه تلك القواعد يبدو غير متفق مع مبدأ المساواة أمام القانون. وعلى سبيل المثال فإن دية قتل امرأة هي نصف دية قتل رجل في رأي الفقهاء الأول. ويرجع جانب من السبب في ذلك إلى أن الآية الأولى المذكورة عاليه تنص على أن "الأنثى بالأنثى"، كما يرجع جانب آخر إلى أن المبدأ العام في الشريعة القائم على آيات قرآنية أخرى، يقضي بأن شهادة المرأة تعادل نصف شهادة الرجل وبأن حصتها في الميراث نصف حصة الرجل. وقد ناقشنا في الفصل الرابع الحاجة إلى إزالة كل أشكال التمييز في دفع الدية. كذلك نحتاج إلى إصلاح مماثل للتخلص من قواعد أخرى غير مقبولة من قواعد الشريعة التقليدية الخاصة بالجنايات. فمثلا تذهب غالبية مذاهب الفقه إلى أنه لا يجوز قتل غير مسلم. كذلك ذهب الفقهاء الأول إلى أن دية قتل غير المسلم تقل عن دية قتل المسلم. فهنا أيضا مثل للتمييز على أساس الدين مما ناقشناه في الفصل الرابع الذي قلنا فيه الإلزام الدستوري يتطلب إزالة كافة مظاهر مثل هذا التمييز في إقامة العدالة الجنائية.

وثمة سؤال آخر جدير بالمناقشة هو ما إذا كانت طبيعة الإجراءات القانونية الخاصة بالقتل والأذى الجسدي ستصنف على أنها جنائية أم مدنية. صحيح أن الإجراءات الجنائية قد تؤدي من حيث المبدأ إلى الحكم بدفع تعويض مالي إلى جانب فرض عقوبة على الجاني. غير أن من المهم مع ذلك تحديد الطبيعة الأساسية للإجراءات بالنظر إلى الاختلافات الهامة في قواعد البيانات والإجراءات المطبقة على كل نوع من الإجراءات. ومن الضروري في رأيي، ومن وجهة النظر السياسية العامة، الحفاظ على تلك الاختلافات وتطبيقاتها في التنفيذ اليومي للقانون في المراحل الإجرائية قبل المحاكمة وأثناءها وبعدها.

والقول بأن القرآن والسنة يمكنان الأفراد من تدشين إجراءات الجنايات (القتل والأذى الجسدي) ويعطيانهم الخيار بين القصاص ودفع الديّة، لا يستبعد الصالح العام بما في ذلك صالح المتهم نفسه بارتكاب الفعل. ويتطلب هذا الاعتبار توفير ضمانات معينة في الإدارة الحديثة للعدالة. فمثلا، يمكن ممارسة الحق في عدم المطالبة بمحاكمة الجاني واختيار المجني عليه أو أهله لشكل العقاب عن طريق آلية مناسبة قائمة في النظام الجنائي، مع السماح في الوقت نفسه برقابة رسمية عامة.

وقد قيل كقاعدة عامة وبالنظر إلى طبيعة السلوك المعني والعواقب الجسيمة بالنسبة للمتهم، إنه من الواجب عد كل الجنايات إجراءات جنائية، وبالتالي تنطبق عليها كل القواعد الجنائية الخاصة بالبيانات والإجراءات. ويمكن لتقدير الشخص أن يسهم في قرار تدشين إجراءات الجنايات، وكذا قرار قبول الدية في حالات معينة. غير أنه من الواجب أن تحتفظ المحاكم بالحق في الفصل في إدانة المتهم أو براءته، وتحديد قيمة الدية في ضوء المبادئ المعمول بها في تقدير الأضرار، دون التقيد بقواعد بالية تميز ضد النساء وغير

المسلمين، حيث إن هذه القواعد ستغدو غير دستورية في سياق الدولة القومية الحديثة.

ويثـــير هذا القول مسألة تقدير السلطة المعطــاة للأفراد، سواء المجني عليه أو أقاربه. وبعبارة أخرى : من له الكلمة الأخيرة بصدد قرار تدشين الإجراءات الجنائية، وبصدد فرض القصاصــ أو الديـــة في حالة الإدانة؟ هل يجوز وضع سلطة اتخـــاذ القرارات النهائية في هذه الأمور في يد سلطـــات رسمية، (كوضع سلطة تدشين الإجراءات الجنائية في يد هيئة تنفيذية، وسلطة إصدار الأحكام في يد المحاكم)، شريطة أن تتصرف هذه السلطات في ضوء ظروف الجريمة وسوابـــق التهم ؟ إن المشكلة الرئيسية في هذا القول هو إمكان عدة تعدياً علـــى حقوق المجني عليه أو أهله مما ذكـــره النص الواضح القاطع للآيتين المشار إليهما عاليـــه، وهما الآيتان ١٧٨ من سورة البقـــرة، و ٤٥ من سورة المائدة.وقد يكون ثمة مجال للرخصـــة التقديرية لدى السلطتين التنفيذيتـــين والقضائية لتحديد شروط ممارسة الفرد لحـــق الاختيار. غير أن منطق الشريعة باعتبارهـــا قانونا دينيا سيحول دون إلغاء الخيار الفردي تماما حيث إن القرآن ينص صراحة عليه.

والإجابة التي نقترحها هنا هي أن الاستجابة الرسمية للرغبات الشخصية لدى المجني عليـــه أو أهله ينبغـــي أن تكون متوقفة على طبيعة هذه الرغبـــات ومعقوليتها. فإن شاء الشخصـــ أن يتنـــازل عن حقه، فقد ترغب الدولة في رفع الدعـــوى حماية لما تراه أنه من الصالح العام، وقد يتم ذلك عن طريق السلطة التقديرية للتعزير. أما إن صمم المجني عليه أو أهلـــه على رفع الدعوى في ظروف لا ترى الدولة إزاءها رفع الدعوى، فللأجهزة الرسمية رفض رفعها على أساس أن الشروط اللازمة لممارسة الفرد لسلطته التقديرية غير متوافرة. فإن أذن برفع الدعوى وجاء الحكم بالإدانة، فإن صيغة الآية ٤٥ من سورة المائدة لا تجيز حرمان المجني عليه وأهله من الخيار بين القصاص والدية.

وكما في حالة الحدود فـــإن الموقف الديني من الجنايات يثير صعوبات بالنسبة لغير المسلمين الذين لا يقبلون الأمر الديني أو الحافز الديني وراء هذا الموقف. فلو كان المجني عليـــه غير مسلم فقد يقال إن لـــه (أو لأهله) رفض خيار القصاص عـــن عقيدة شخصية، والمطالبـــة بتعويض مادي بدلا عنـــه إن شاء ذلك. وتثور المشكلـــة الحقيقية حين يكون الجاني غـــير مسلم والمجني عليه (أو أهله) من المسلمـــين. ففي هذه الحالة يتوقف خيار القصاصـــ على رغبة المجني عليه (أو أهله) ممن يمكنهم الاستشهاد بالقرآن لتعزير حقهم في القصاص.فعلـــى ضوء المعايير المبينة في الفصـــل الرابع من هذا الكتاب، هل من غير الدستوري التمييز بين الجناة على أساس العقيدة الدينية لدى المجني عليه (أو أهله)؟

وبـــذا يصبح السؤال الأكبر هو ما إذا كان يمكـــن إدراج الجنايات بالمفهوم الشرعي لها في القانون الجنائي للدولة القومية الحديثة دون انتهاك مستلزمات الدستورية. فعلى فرض أن العقـــاب على القتل والأذى الجسدي مقبول لـــدى كافة الشرائح السكانية، فإن التساؤل

يبقى حول ما إذا كان فرض القصاص كعقوبة على الجريمة سيكون مقبولا أيضا بصرف النظر عن الحجية الدينية الملزمة للمسلمين وحدهم. وثمة سؤال آخر هو ما إذا كان بالوسع استئصال كافة أشكال التمييز على أساس الجنس أو الدين من تعريف الجنايات ومن تطبيق عقوباتها.

السلطة التقديرية للتعزير

سبق أن ذكرنا أن الفقه الإسلامي التقليدي يعطي لحاكم الدولة الإسلامية أو لقضائه السلطة وحق التقدير بصدد فرض العقوبة وكيفية العقاب على ما يرونه سلوكا شائنا ولا تشمله القوائم المحددة للحدود والجنايات. فقد رؤى من المناسب في السياق التاريخي لصيانة القانون الجنائي الإسلامي في مراحله الأولى أن يتمتع الحاكم وقضاته بالسلطة التقديرية للتأديب والإصلاح. وقد حاول الفقهاء الأول بتحديد معالم سلطة التعزير. غير أن هذه المعالم كانت من الغموض في طبيعتها ومن الاقتصار على صبغتها الاستشارية بحيث باتت غير كافية لإرساء دعائم هذه السلطة ورقابتها في سياق الدولة القومية الحديثة التي تأخذ بمبدأ التعددية.

إن صياغة الشريعة التي يغلب عليها الطابع النظري كانت تميل إلى افتراض وضع مثالي يتقيد فيه الحاكم وعماله بالتزامهم الديني الذاتي بإقامة العدل ومراعاة القسط في أدائهم لواجباتهم. ومهما كانت دوافع الفقهاء المسلمين الأول فقد افترضوا أنه ليس ثمة صراع بين الفرد والدولة، وأن الحكام بطبيعة الحال سيخدمون المصالح الفردية ومصالح الأمة في آن. وبالنظر إلى التجربة التاريخية الطويلة والمريرة التي عرفت سوء استخدام السلطة التقديرية، فإن الرأي السائد الآن هو أنه لا مبرر لمثل هذه الافتراضات والمسلمات. بالعكس، علينا أن ننطلق من افتراض أن ثمة على الأقل احتمال نشوء نزاع بين الفرد والدولة، وأنه ما من إنسان من السلطة يمكن ائتمانه على مهمة الوصول إلى توازن سليم بين المصالح الفردية والمصالح الجماعية والحفاظ على هذا التوازن. وعلينا أن نفترض، على الأخص، أن كبح زمام النفس والوازع الأخلاقي الذاتي عند رجال السلطة لا يكفيان لإقامة حكم عادل ومحايد، خاصة في مجال إقامة العدالة الجنائية. ومن الآليات الأساسية لكبح جماح أجهزة الحكم في استخدامها لسلطاتهم مبدأ سيادة القانون الذي يفرض على القائمين على السلطة ألا يتصرفوا إلا في حدود قواعد قانونية محددة سلفا ولها عمومية التطبيق. فإن طبقنا مبدأ سيادة القانون على إدارة العدالة الاجتماعية، رأيناه يتطلب عدم إنزال العقوبة إلا وفق تشريع جزائي قائم سلفا، ومعلن عنه، وسهل الفهم. كما يتطلب هذا المبدأ تفسيرا ضيقا للتشريع العقابي، والأخذ بالسلطة التقديرية القضائية عند إصدار الحكم من أجل تحقيق أهداف السياسة الجزائية العامة، وتجنب إساءة التصرف والفساد

في القضايا الفردية.

ويذهــب بعض علماء الإسلام المحدثين إلى أن الشريعة تتفق تماماً مع المبدأ الأساسي القائــل بأنه لا عقوبة دون تشريع جنائي سابق. فقد زعــم عبد القادر عودة مثلا أن مبدأ الشرعيــة محترم تمامــا حتى في جرائم التعزير؛ إذ يقيد مــن السلطة التقديرية للحاكم وقضاتــه حشد من النصوص والمبادئ العامة وروح الشريعة. ومن الصعب أن نقبل وجهة النظــر هذه مع اعتراف عودة نفسه بأن الشريعة تخول للقاضي سلطة تقديرية في توقيع الجزاءات التي تنص الشريعة عليها بصدد أي تصرف أو وضع يسئ إلى النظام أو مصالح الأمــة. هذه السلطة التقديرية الواسعة في تحديد مــا إذا كان تصرف أو وضع معين (بعد حدوثه) يسئ إلى النظام أو مصالح الأمة بصورة تستدعي توقيع العقوبة (وتحديد ما يمكن فرضه في مثل هذه الحالات من بين مجموعة كبيرة من العقوبات الممكنة) هي بالضبط ما لا يمكن قبوله من وجهة نظر مبدأ الشرعية.

وفي رأيــي أنه من المحتم إلغــاء سلطة التعزير التقديرية الفرديــة التي كان الحاكم وقضاتــه يتمتعون بها فى الماضي فى ظل الشريعة. ومهمــا كانت الحجية المستندة إلى القرآن والسنة للسلطة التقديرية الإدارية العامة فإنها لا ينبغي تأويلها بحيث تشمل إدارة العدالــة الجنائية. ذلك أن سلطة توقيع عقوبة جنائيــة ينبغي أن تكون فى يد الأمة ككل وأن تمارس وفق مبدأ سيادة القانون. والرأي السائد الآن هو أن السلطة العقابية ينبغي أن تمارسهــا السلطة التشريعية عن طريق قانون عقوبات يطبق على الجميع، تفسره وتطبقه سلطة قضائيــة مستقلة ومؤهلة فنيا، ثم يقوم الجهاز التنفيذى بتنفيذه على نحو صارم. صحيح أنه ثمــة خلافات فى الرأي حول التفاصيل المحددة لمبــدأ الفصل بين السلطات. كمــا قد يكون هناك مجال لتنويعات حضاريــة وأيديولوجية خاصة بتطبيقه على المهام الحكوميــة المختلفة. غير أن هذه الخلافــات والتنويعات لا تؤثر فى الصحة العامة للمبدأ عند تطبيقه على إدارة العدالة الجنائية.

والأمة فى مجموعها–مسلمــة كانت أو غير مسلمة–إذ تمارس سلطة تقديرية جماعية بصــدد فرض العقوبات على سلوك معــين، وكيفية المعاقبة عليه مــن خلال الإجراءات الجنائية، ينبغــي أن تتوفر لها حريتا التعبير والاجتمــاع والسبيل الفعال إلى المشاركة فى رسم السياسات،ولا ينبغــي أن تقوم القرارات على أساس الإحساس الدينى أو المنطق الدينى وحده مما يعتــبره المسلمون جزءا من عقيدتهم، وإنما أيضا على أساس المصلحة الاجتماعيــة والإجماع العام. ذلك أنه ما لم يقنع كافة شرائح السكان بالحاجة إلى فرض العقوبة على سلوك معين، وبصلاحية هذا النوع المعين وهذه الدرجة المعينة من العقوبة المفروضة، فإن أى توقيع للعقوبات سيغدو تشويها واستغلالا للعملية التشريعية الرسمية من أجل إضفاء الشرعية على تسلط المسلمين على سائر الشرائح السكانية.

وبالنظر إلى الطبيعة التقديرية لسلطة التعزير الأصلية، فإن قضايا السياسة العقابية فى هذا المجال يمكن الوصول بصددها إلى حلول وسط وإلى إجماع فى الرأي أكثر مما يمكن الوصول إليه فى مجال الحدود والجنايات. والمسلمون بوجه عام غير ملزمين وفق الأحكام الأساسية لعقيدتهم بفرض العقوبة على سلوك معين أو توقيع شكل محدد من الجزاءات عدا حالات الحدود والجنايات. صحيح أن القرآن فى آيات منه كالآيتين ١٥،١٦ من سورة النساء يجيز العقوبة على سلوك يخرج عن نطاق الحدود والجنايات، غير أنه إنما يجيز ذلك بعبارات عامة جدا تسمح بقدر كبير من التأويل، بما فى ذلك استخدام إجراءات غير جزائية. وعلى كل حال، يجب أن نلاحظ أن العقوبات الجنائية ليست بالآلية الوحيدة لإقرار الأخلاقيات وخدمة الصالح العام.

غير أنه مما ينبغي تأكيده هو أنه عند تحليل مجال القانون الجنائي لا بد من أن يسود المناقشة قدر معين من التسامح والنية الطيبة لو أريد لهذه المناقشة أن تنجح فى الخروج بتشريع عادل مقبول من الغالبية وفى تطبيق السياسات. كما أنه لا بد من احترام رغبات كافة الشرائح السكانية بصدد كافة جوانب القانون الجنائي.

المبادئ العامة للمساءلة الجنائية والإثبات والإجراءات

يمكن النظر فى وقت واحد إلى عدة مسائل تتعلق بالمبادئ العامة للمسائلة الجنائية والأدلة والإجراءات، حيث إنه يبدو جميعها مما لم تعالجه الشريعة معالجة كافية، وثمة إمكانية أكبر لتبنى تشريع إسلامي حديث فى هذه المجالات ليس فقط للافتقار إلى حجية تنتهي عن هذا التبني، وإنما أيضا لسهولة تأييد مثل هذا التشريع بمبادئ ذات حجية عامة هي أساس العدالة والمصلحة.

لقد صاغ الفقهاء الأوائل مبادئ الشريعة الخاصة بالقانون الجنائي الإسلامي فى إطار ثلاثة تصنيفات مستقلة، هي الحدود، والجنايات، والتعزير. وقد حددوا مواصفات كل جريمة، وناقشوا مبادئ الإثبات والإجراءات التي تنطبق عليها مناقشة مستقلة دون أن يحالوا استنباط مبادئ عامة تنطبق على كافة الجرائم. وهذا الاتجاه هو من التعقيد والتجزئة بحيث لا يصلح أساسا لنظام عقابي حديث. والواقع أن استنباط قواعد المساءلة الجنائية والإثبات والإجراءات التي يمكن تطبيقها تطبيقا عاما لا تتعارض مع تطبيق مواصفات معينة إضافية، وقواعد خاصة بالإثبات والإجراءات على أية جريمة معينة أو صنف من الجرائم.

وفيما يتصل بالمبادئ العامة للمساءلة الجنائية، فإنه من القبول الشائع اليوم القول بضرورة تعريف حدود للمساءلة فى ضوء العناصر المعنوية والمادية للجريمة.كذلك فإن تعقد النشاط الإجرامى يتطلب دراسة عامة لمسائل مثل المساءلة عن الشروع فى ارتكاب

الجريمـــة الذى لا يصــل إلى مستوى الجريمة الكاملة، وتحريضــ شخص آخر على ارتكاب الجريمـــة، والمسئولية المشتركة لعدد من المشتركين فـــى ارتكاب جريمة واحدة. كما يبدو مـــن تجاربنا فى أيامنا هذه أن ثمة حاجة إلى إفساح المجال لتوافر الدفاع والاستثناء من المساءلة الجنائية. وقد تصدى الفقهاء المسلمون الأول إلى بعض هذه القضايا بصدد جرائم معينـــة من الجرائم، ولكنهم لم يتعرضوا للمبـــادئ العامة التي تنطبق على كافة الجرائم. ومن الواجب الربط بين كل هذه الجوانب للقانون الجنائي الحديث، وبحث أسسها المنطقية بقدر الإمكان، فى ضوء سياسة جزائية شاملة متسقة ونظرية للمساءلة الجنائية تتفق مع المعايير الدستورية والدولية التي ناقشناها فى بداية هذا الفصل.

وبوسعنـــا، بطرح بضعـــة أسئلة، أن نوضح الحاجة إلى مناقشـــة هذه القضايا قبل أن نشـــرع اليوم فى تطبيق القانون الجنائي الإسلامي. ففيمـــا يتعلق بالعنصر المعنوى فى الجريمـــة، هل يشـــترط توافر نية معينة كقاعـــدة عامة، وكيف يمكـــن التدليل عليها؟ هل يقبـــل القانون الجنائي الإسلامي النية المستنبطة أو المسئولية المطلقة، أم أنه يقبل فكرة الافتراضية بصرف النظر عن الحالة الذهنية؟ إن مسألة السببية هي بطبيعة الحال لازمة للعنصر المـــادي للجريمة. فكيف عسانا نقطع بأن سلـــوك المتهم هو السبب فى النتيجة المحظـــورة أو الوضع المحظور؟ وما هو تأثير أسبـــاب أخرى متداخلة، أو انقطاع طرأ على سلسلة التسبيب؟

إن أخـــذ الفقه الإسلامي التقليدي بالتصنيفـــات المستقلة يجعل من كافة الأفعال التي لا تندرج تحت الحدود والجانيات المعينة معاقبا عليها بمقتضى سلطة التعزير الخاضعة لتقرير الحاكم أو قضاته. وقد سبق أن بينا كيف أن سلطة التعزير يمكن ممارستها جماعياً عـــن طريق السلطة التشريعية. وعلى التشريع أن يحـــدد المبادئ العامة لعقوبة الشروع فـــى ارتـــكاب الجريمة، أى الفعلة التـــي لا تتوافر فيها كل شـــروط المساءلة الجنائية عن جريمة معينة. كذلك فإنه على التشريع أن ينظم مسئولية المحرض المتميزة عن مسئولية المرتكب المباشر للجريمة. فمثلا، علـــى التشريع أن يحدد ما إذا كانت مسئولية المحرض تتأثـــر بكون من حرضـــه على ارتكاب الجريمة قاصـــرا أو غير سليم العقـــل، وكيفية هذا التأثير. كما أنه على التشريع أن ينظم المسئولية النسبية لعدة مشتركين فى ارتكاب نفس النشاط الإجرامـــي. وقد كان الفقهاء المسلمون الأول يميلـــون إلى تناول كل مساءلة على ضـــوء علاقتها بالجريمة موضوع النظر، كما فى حالة الجريمة التي يرتكبها عدة أشخاص يتصرفون معاً. وحتـــى لو أننا انطلقنا إلى التعميم من القاعدة التي صيغت بالنسبة لكل جريمـــة على حدة، فإننا سنصادف تنوعا عظيما فـــى الآراء بين الفقهاء وقدرا ضئيلا من الحجية الفعالة لآرائهم اللازمة لدعم مجموعة من المبادئ المتسقة والشاملة.

وأخيرا، وفيمـــا يتصل بأوجه الدفاع والاستثناء العامة، مـــا تأثير الخلل العقلى الذى

هـــو دون مستوى الجنون الكامل؟ هل ينبغي أن تؤخذ الاضطرابات النفسية والعصبية فى الحسبان، وإلى أى مدى يكون ذلك؟ وما هي حدود الحق فى الدفاع عن النفس؟ وكيف تتأثر هذه الحدود باعتبارات السياسة العامة التي تنص على واجب اللجوء إلى السلطات العامة بـــدلا من أن يأخذ الإنسان حقه بنفسه؟ هل ثمـــة فارق بين الدفاع عن النفس والدفاع عن مصالـــح الملكيـــة المحضة؟ هل يجوز أن يمتد الحق فى الدفـــاع عن النفس إلى الدفاع عن شخوص الآخرين وممتلكاتهم؟ وما تأثير رضا المجني عليه بتعريض نفسه للأذى أو حتى طلبـــه ذلك كما فى الحالات المعروفة باسم القتل بدافع الإشفاق؟ هل يجوز استثناء رجال الشرطة مـــن المساءلة الجنائية فى بعض الأحـــوال باعتبارهم موظفين حكوميين يؤدون واجبهم؟.

ولكى نوضـــح الحاجة إلى معالجة ذات حجية لهذه الأمـــور، نعرض لحالة تأثير رضا المجني عليه. لقد أدت فكرة أن القتل ضرر مدنى أكثر منه جريمة، إلى ظهور آراء متعارضة لدى فقهـــاء المسلمين حول تأثير رضا المتوفى. فقـــد ورد أن المذاهب الحنفية والشافعية والحنبلية تقول بأن رضا المتوفى يحول دون القصاص. غير أن المذهب المالكي–وهو يلجأ إلى منطـــق الضرر المدنى نفسه– يقول بضرورة الأخـــذ بالقصاص حيث إن الحق فيه هو حق ورثـــة المجني عليه ولا يمكن أن يتأثر برضاه عن قتله نفسه. ويتفق فقهاء الظاهرية والزيدية مع المالكية فى ذلك، ولكن على أساس مغاير، هو أن المجني عليه برضائه بشئ حرمـــه الله، قد ضل وأضحى غير جدير بأن تحـــترم رغباته. وقد قبل بعض فقهاء الحنفية والشافعية هذا الرأي الأخـــير. فأى هذه الآراء المتصارعة هو القاعدة الصحيحة للشريعة، وأى الأسس المتناقضة يشكل أساسها العقلاني السليم؟

وتطـــول قائمة المسائل غير المفصول فيهـــا. فكل من الأسئلة التي طرحناها فيما سبق يتفـــرع منه عدد آخر من المسائل المعادلة فى الأهمية للمسائل الأولى. ولم يسبق التصدى لأى مـــن هذه القضايا أو محاولة الوصول بصددها إلى حـــل قبل التطبيق الأخير للقانون الجنائـــي الإسلامي فى أقطار كالسودان، ويرجع جانب من ذلك التقصير والخلل فى حالة السـودان إلى ظروف سياسية صاحبت التطبيق منذ البداية كما سنبين بعد قليل. غير أنى أذهب إلى أن طبيعة القانون الجنائي فى الشريعة، بنقائصه الخطيرة وتنافيه مع المعايير الحديثـــة، هي التي سمحت، إن لم تكن حتمت، الاستغلال السياسي. وقبل أن نقيّم التجربة السودانية الحديثة، ونختـــم الفصل ببرنامج لتطبيق القانون الجنائي الإسلامي، يهمنا أن نذكـــر المجموعتين الأخريين من المسائل الأساسية المتعلقـــة بالإثبات والإجراءات، وهى مسائل أغفلت هي أيضا فى زحمة الدعوة إلى تطبيق القانون الجنائي فى الشريعة أولا ثم طرح الأسئلة بعد ذلك.

إن قواعـــد الإثبـــات التي سبق للفقهـــاء الأول تحديدها، ورغم اتصالهـــا بالتصنيفات

المستقلــة للحدود والجنايات والتعزير، تثير مشكلات مشتركــة بينها. وقد عرفت القواعد القانونية الخاصة بالإثبات التمييز ضد النساء وضد غير المسلمين إذ حظرت قبول شهادة النساء وغير المسلمين فى بعض القضايا وفرضت حدودا له فى قضايا أخرى. وعلى سبيل المثال فإنه حيث تقبل شهادة المرأة تعتبر شهادة المرأتين معادلة لشهادة رجل واحد. وقد سبق أن ذكرنا فى الفصل السابق أن هذه المظاهر من التمييز ضد النساء وغير المسلمين، لا يمكن استئصالها إلا بتعديل جوهري لبعض الافتراضات والتوجهات الأساسية فى الشريعة التقليديــة. والواضح أن إعادة صياغة القواعــد الراهنة للأدلة بحيث تقوم أهلية الشهادة على معايير موضوعية عادلة غير معياري الجنس والدين، هي أمر حتمى من أجل التطبيق الحديــث للشريعة الإسلامية عامة، والقانون الجنائي بصفة خاصة، حيث إن أكثر القواعد تمييزا تنطبق على مجال القانون الجنائي.

وقد لا يتطلب حل مشكلات الإثبات الأخرى تعديلا جوهريا فى الشريعة التقليدية. وعلى سبيــل المثال فإن الصياغات السالفة المتعلقة بأثر الإكراه فى جواز قبول الاعتراف كانت مجــرد انعكاس لآراء فقهاء معينين أو مذهب فقهــى معين لا صلة لها أو له بالافتراضات والتوجهات الأساسية فى الشريعة ككل، كما هو الأمر فى حالة وضع النساء وغير المسلمين وحقوقهم.

كذلــك فــإن تطبيق القواعد الحديثــة للإثبات التي تنظم قبــول ووزن رأي الخبراء من الشهود مثلا أو الأدلة المادية أو الوثائقية، لا يبدو متعارضا مع المبادئ العامة للشريعة. ولم يكن قدامى الفقهاء فى حاجة إلى بحث هذه الموضوعات حيث إنها لم تكن واردة أصلا فى زمنهم.

وثمة أيضا قلة قليلة من المبادئ العامة المتصلة بإجراءات مراحل ما قبل المحاكمة والمحاكمــة وما بعد المحاكمــة. فالفقهاء الأول، فى تمشيهم مع بنــاء ومهام الدولة فى سياقهــا التاريخي، غفلوا بطبيعة الحــال عن الحاجة الملموســة الآن إلى تنظيم ورقابة السلطــات الخاصة بالقبض على الأشخاص والتفتيشــ والحجز وما إلى ذلك. وللسبب لم يناقشــ هؤلاء الفقهاء القدامى مسائل كالإفراج قبــل المحاكمة مقابل كفالة أو أى ضمان آخر، وقواعــد إجراءات المحاكمة، وإصدار الحكم، وإعــادة النظر فى الحكم واستئنافه بعد صــدوره. ويتضح من هــذا أيضا أن التطبيق الحديث للقانــون الجنائي الإسلامي لا يمكن أن يتم بصــورة إنسانية فعالة دون مواجهة وحل كل هــذه القضايا وغيرها من المسائل المتعلقــة بها. وسنرى فى التقييم التالي للتجربة السودانية الحديثة كيف أن فرض مبادئ الشريعــة على قانون علمانى سابق دون البدء بدراســة تفاصيل الصراع واحتمالاته هو المنهج الخاطئ والذى يؤدى إلى نتائج عكسية.

أمــا عن الكتاب المسلمين المعاصرين، فهم وإن بدوا متفهمين للحاجة إلى إصلاح وافر

وتكملة الشريعة، لا يــزال الغموض ولهجة الاعتذار غالبين على كتاباتهم فى هذا الصدد. مثــلا، يقول أحدهم: "إن الشريعة من وجهة النظــر التاريخية، وبصرف النظر عن تعريف الجرائــم بعينها وتحديد العقوبات لها، لم تقدم نظاما مفصلا للإجراءات الجنائية،حيث إن مثــل هذا النظام يدخل فى دائرة المصالح المرسلة، أى تلــك التي يجوز للحاكم تنظيمها وفــق مفهومه الخاص عنها المناسب للظروف الخاصة بالزمان والمكان، مستلهما فى ذلك روح الشريعة ومبادئها العامة".

ومع ذلك فقد مضى الكاتب يذكر بعض تفاصيل ما يعتبره من معالم النظام الإسلامي للإجــراءات الجنائية دون أن يستشهد بأسانيد محددة للغالبية من آرائه. وحقيقة الأمر أن الشريعــة التقليدية لم تذكر غير القليل جدا، عن هــذه المسائل الحيوية الخاصة بالتنفيذ العملي للقانون. وهو ما يفسح المجــال أمام صياغة حديثة فى ضوء اعتبارات السياسة الإسلاميــة. والواجب إقامة نظام مفصل للإجراءات الجنائيــة يصاغ ويقنن تشريعيا قبل الشروع فى تطبيق القانون الجنائي الإسلامي.

غــير أنــه لا ينبغي على المسلمين أن يقلــدوا تقليدا أعمى أى نمــط معين للإجراءات الجنائيــة. فالاختلافات الكبيرة بين الأنماط الكبرى القائمة، والتغيرات المستمرة داخل كل نمط توضح الطبيعة العضوية والديناميكية للنظام القانوني الحديث. وعلى سبيل المثال، فليس ثمــة اتفاق حول مدى وعقلانية ما يسمى بحــق الشخص فى تجنب تجريم نفسه، وهو الذى يحميه من الإجابة على أسئلة قد تثبت تورطه فى جريمة. كذلك فإنه ليس ثمة اتفاق على آثار وتبعات استخدام إجراءات غير مشروعة من أجل الحصول على أدلة. وحتى فــى إطار النظام القانوني العام نفسه. كالنظام المعروف بالشرعة العامة الإنجليزية(التي تشــكل أساس عدد مــن الأنظمة القانونية فى أمريكا الشماليــة واستراليا وغيرهما)، نجد أنظمــة قضائية مختلفة قــد تنبت آراء متباينة حول هذه القضايــا. أضف إلى ذلك أن كل نظــام قضائى يتغير باستمرار لاعتبارات سياسيــة واجتماعية واقتصادية. ولذا يغدو من الخطــأ القول بأن على القانون الجنائي الإسلامي الحديث أن يتبنى بصورة آلية موقف أى من هذه الأنظمــة القانونية. أما ما نحن فى حاجة إليه فهو موقف إسلامي إنساني متسق يستجيــب للمشاغل المشروعة التي تشكل أســاســ هذه القواعد وغيرها من قواعد الإثبات والإجراءات.

تقييم لتجربة حديثة

ولكى نوضح المشكلات التي ناقشناها فى الأقسام السابقة من هذا الفصل، ولكى نبين الحاجة إلى الإصلاح والمزيد من التطوير والتجديد فى القانون الجنائي فى الشريعة قبل تطبيقها فى عصرنا هذا، أنوى تقييم التجربة السودانية، ولا حاجة بى إلى القول بأن مشكلات مشابهة لتلك التي أثارتها التجربة السودانية قد تثور فى كل حالة يطبق فيها القانون الجنائي للشريعة فى دولة قومية حديثة.

وأهم تاريخ يتصل بتطبيق القانون الجنائي فى الشريعة بالسودان هو سبتمبر من عام ١٩٨٣. فقبل ذلك كان أساس القانون الجنائي السودانى، هو قانون الشرعة العامة الإنجليزية بعد تعديلها من خلال تطبيقها فى الهند وغيرها من المستعمرات البريطانية السابقة. والمعروف أن العرف المحلى كان يُطبق دائما طوال التاريخ السودانى، ولا يزال يطبق إلى الآن فى أنحاء كثيرة من السودان.

خلفية التاريخ القانوني السودانى

لا تتوافر لدينا معلومات كثيرة موثوق منها عن إدارة العدالة الاجتماعية قبل القرن التاسع عشر، وإن كان يمكننا افتراض أن اللا مركزية التاريخية القوية فى الحكومة السودانية كانت تنطبق أيضا على إدارة العدالة الجنائية. ذلك أن المساحة الشاسعة للبلاد، وصعوبة الوصول إلى معظم أنحائها، مع التنظيم القبلى والعرقى القوى للسكان، هي من العوامل التي ساعدت دائما على قيام إدارة لا مركزية هي فى يد رؤساء القبائل والحكام المحلين. ولم توحد البلاد فى ظل نظام سياسي واحد حتى الغزو المصرى التركى عام ١٨٢١.

وقد اقتصر اهتمام الحكام المصريين الأتراك بالشئون الداخلية السودانية على المدن الرئيسية، حيث طبقت القوانين المصرية التركية التي كانت فى ذلك الحين قد تأثرت بشكل ملحوظ بمبادئ القانون الأوروبى. أما عن الغالبية العظمى من المواطنين السودانيين فقد طبق عليها طوال الفترة المصرية التركية قانون العرف المتأثر بأحكام الشريعة وذلك فى المناطق التي يشكل فيها المسلمون أغلبية كبيرة.

ورغم أن غالبية سكان شمال السودان كانت بحلول القرن الخامس عشر قد تحولت إلى الإسلام، فإن الشريعة لم تطبق باعتبارها نظاما قانونيا شاملا إلا ربما أثناء قيام الدولة المهدية(من ١٨٨٤ إلى ١٨٩٨). ولم يطبق القانون الجنائي للشريعة بالأخص قبل فترة المهدية إلا فى حالات رمزية، وحتى فى هذه الحالات كانت الشريعة التي تطبق متأثرة بالعرف المحلى. فالدية مثلا كانت تدفع فى حالات القتل والأذى الجسدي، غير أن شروط دفعها والمبالغ المدفوعة كان العرف المحلى يحددها أكثر مما كانت تحددها الشريعة.

وقد بــدأ محمد أحمد "المهدى" بثورته السياسيــة الدينية حوالى عام ١٨٨١م، معلنا نيتــه القضاء على الحكم المصرى التركى غير "الإسلامي". وبالتالي فإن المهدى وخليفته عبــد الله التعايشى كان قد اعتزما تطبيقا صارما للشريعة، بما فى ذلك قانونها الجنائي، فــى كل المناطق الخاضعة لهمــا. وحيث إن المهدي كان يرى أن الفقــه الإسلامي قد شوه وحجــب الوجه النقــي الأصلي لمبادئ الشريعة، فقد حظرت الحكومــة المهدية أية إشارة إلى المذاهــب التقليدية والفقهاء المؤسسين بصدد تأويل نصوص القرآن والسنة، وأوضحت قرارات المهــدي أو أحكامه هي المصدر الوحيد المسموح به للشريعة إلى جانب النصوص المجردة من القرآن والسنة. ولذا فإنه فى حين وصفت هذه الفترة من الدولة المهدية بأنها فترة التطبيق الصارم للشريعة، كانت الدولة إنما تطبق فكرتها الخاصة عن الشريعة.

كذلك فإن الدولة المهدية طوال حكمها القصير كانت تعانى من الخلاف الداخلي والصراع والحــرب الأهلية، بالإضافة إلى حروب خارجية مستمرة. وبالتالي فإنه لم يتح للدولة قط الوقت الكافى والموارد الكافية لتطوير مؤسساتها وتنظيم إدارة العدالة الجنائية. ولذا فإن التجربــة المهدية لا يمكن اتخاذها هاديا موثوقا به للتطبيق الحديث للقانون الجنائي فى الشريعة.

وقد استهدف الغزو المصري الإنجليزي عام ١٨٩٨ بالأخص محو كل آثار الدولة المهدية. وبعد فترة من الأحكام العرفية فى بداية الأمر، بدأ تطبيق مبادئ الشرعة العامة الإنجليزية ومجموعات القوانــين التي تتخذ من القانون الإنجليزي أساســا لها لا بعد تعديلها وفق التجربــة البريطانية فى الهند. وبعد فترة من الزمن درب الأهــالي من السودانيين تدريبا يستهدف إحلالهم محل ضباط الشرطة والقضاة الأجانب من المستعمرين.

وبالرغــم من أن تلك القوانين والتشريعــات كان يفترض تطبيقها على جميع مناطق الســودان عقب الأعوام القليلة الأولى من الحكم المصرى الإنجليزى، فإنها لم تستأصل أبدا القانون العرفي فى المناطق الريفية والرعوية فى البلاد. وحين تم تنظيم "الإدارة الأهلية" فى العشرينيات مــن القرن العشرين، منحت محاكم رؤساء القبائل ورجال الإدارة الأهلية رسميا حق النظر فى القضايا الجنائية فى حدود معينة.

وبعــد تنظيم أسس الإدارة الرسمية للعدالة الجنائية، بما فى ذلك مكوناتها من العرف، لم يكــن من المستغرب أن استقلال السودان فــى يناير ١٩٥٦ لم يحدث تغييرا ذا شأن فى هذا المجــال. وقد بدأت بعد الاستقلال بوقت قصير مناقشتــه على المستوى القومي حول مستقبل البلاد الدستوري ومستقبل النظم القانونية. غير أنه لم يطرأ أي تعديل على جوهر طبيعــة ومحتوى النظام القانــوني السابق حتى عام ١٩٨٣. ومع ذلك فإن ما يمكن وصفه "بالانقــلاب التشريعي" الذي حدث في عام ١٩٨٣ ينبغي أن ينظر إليه في ضوء التطورات السياسية وغيرها مما شهده السودان منذ ١٩٧٧.

قوانين عام ١٩٨٣

لا يعنينا هنا البواعث والآليات المحددة للانقلاب التشريعي عام ١٩٨٣ الذي استهدف جعل ما يسمى بالشريعة الإسلامية النظام القانوني الأوحد في السودان. وإنما يعنينا أثر هذا التغيير السياسي الأساسي في القانون الجنائي السوداني. فوفق السياسة الجديدة للأسلمة الكاملة التي انتهجها نظام الرئيس السابق جعفر النميري لعدة سنوات سابقة أعيد إصدار عدة قوانين أساسية كقانون العقوبات، وقانون الإجراءات الجنائية، وقانون المرور كي تتضمن مبادئ من الشريعة. وقد صدر في نفس الوقت أول قانون للإثبات في السودان من أجل فرض أحكام الشريعة وإحلالها محل المبادئ العامة المستمدة من الشرعة العامة الإنجليزية التي كانت تطبق في مجال البيِّنات.

ورغم أن بعض عيوب ما بات يعرف بقوانين سبتمبر ١٩٨٣ يمكن إرجاعه إلى العجلة والغموض اللذين أحاطا بفرض سياسة الأسلمة على يد الرئيس الأسبق النميري، فثمة عيوب أخرى تعكس المشكلات الأساسية للتطبيق الحديث للقانون الجنائي في الشريعة مما ناقشناه في الأقسام السالفة. وسنقدم الآن عرضا نقديا مختصرا لبعض قوانين ١٩٨٣ نركز فيه على النوع الثاني من العيوب حيث إنها هي التي يمكن أن تظهر كلما طبق القانون الجنائي في الشريعة التقليدية في دولة قومية حديثة.

ونبدأ بالقول إن قانون الإجراءات الجنائية لعام ١٩٨٣ (باستثناء إشارة قصيرة إلى عقوبات الشريعة للحدود والجنايات، وتفويض رئيس القضاء بإصدار نشرات دورية تحدد مذهب أو مذاهب الفقه الإسلامي التي ينبغي للمحاكم العمل بها، وتحديد قيمة الديّة في قضايا الجنايات من القتل والأذى الجسدي) هو مجرد عودة إلى تطبيق قانون المرافعات الجنائية "العلماني" السابق بأكمله. ذلك أن القانون الجديد لم يلتفت البتة إلى المسائل الإجرائية التي يثيرها التطبيق الحديث للقانون الجنائي في الشريعة. وعلى سبيل المثال فإن القانون لم ينظم العلاقة بين حقوق الأفراد والسلطات العامة في قضايا الجنايات.

وبالنظر إلى افتقار قانون العقوبات السوداني لعام ١٩٨٣ إلى نظام شامل للقانون الجنائي في الشريعة، فقد بدا وكأنه يقتصر على إضفاء قواعد الشريعة الخاصة بالحدود والجنايات على قانون العقوبات السابق. وعلى ذلك فقد احتفظ بكامل المبادئ العامة السابقة الخاصة بالمسئولية الجنائية المشتركة حين يكون مرتكب الجريمة أكثر من شخص واحد، وبتحريض شخص آخر على ارتكاب جريمة، أو بالشروع في ارتكاب جريمة. كذلك فإنه بالنظر إلى عدم البيان الكافي للدفوع والاستثناءات العامة من المسئولية الجنائية في ظل الشريعة،فإن النصوص التي كانت قائمة من قبل والخاصة بالحق في الدفاع عن النفس وغيره من الاستثناءات العامة من المسئولية الجنائية تبناها قانون العقوبات الجديد دون اعتبار للتغيير الكبير الذي طرأ على طبيعة وعواقب المسئولية الجنائية

نتيجـــة لتوقيع عقوبات الحدود والجنايات. وعلـــى سبيل المثال، لم تكن هناك أية مراعاة لهـــذا الاعتبار عند تبنـــي الأفكار السابقة عن أثر إجبار الجـــاني أو رضا المجني عليه في المسئولية الجنائية للجاني.

وحـــين طبقت مبادئ الشريعة فيما يتصل بالمبادئ العامة للمسئولية الجنائية، كانت النتيجة أنها خلقت قدراً أكبر من الغموض. فمثلا أحلت المادة ٤٩ من قانون العقوبات لعام ١٩٨٣ عبـــارة "سن البلوغ" محل النص المحـــدد السابق على الحد الأدنى لسن المساءلة الجنائية بحســـاب العمر الفعلي.و عبارة "سن البلوغ" التـــي استخدمتها كتب الشريعة التقليدية تخلق مشكلات واضحة حيث إن البلوغ فترة انتقال لا سن معينة يمكن للمحكمة تحديدها لأغراض تتعلق بالمسئولية الجنائية.

كذلك فإنه حـــين نصت المادة ٦٤ من قانون العقوبات لعام ١٩٨٣ على تطبيق مبادئ الشريعـــة في تحديد العقوبات التي يجوز فرضها وفق هـــذا القانون، نشأ قدر غير مقبول مـــن الغموض والسلطـــة التقديرية الواسعة. فقد نصت المـــادة ٦٤ (٣) مثلا على أنه كلما استخدمـــت عبارة "السجن" في آيـــة مادة من مواد القانون دون تحديد مدته، فإنها تعني السجـــن لأية مدة تراها المحكمة مناسبة للظروف المحيطة بالقضية. كذلك فإن المادة ٦٤ (٨) تنص على أنه كلما استخدمت عبارة "الجلد" في أي باب من أبواب القانون دون تحديد عـــدد الجلدات، فإنها تعني الجلد الـــذي لا يتجاوز مائة جلدة ولا يقل عن خمس وعشرين. هذه السلطـــة التقديرية الواسعة في الحكم أساسها سلطـــة التعزير في الشريعة، وهو ما يصعب تبريره في ظل نظام حديث من العدالة الجنائية بالنظر إلى ما يتضمنه من قدر غير مقبول من الغموض واحتمال إساءة استخدام السلطة.

كمـــا فرضت مبادئ الشريعـــة الخاصة بالقتل على القانـــون السابق ودفوعه الخاصة به فخلقت غموضا إضافيا. فالمـــادة ٢٥٢ مثلا تجعل عقوبة الإعدام إجبارية فيها يسميه القانـــون بالقتل العمد غيلـــة، دون أن يحدد المقصود بهذه العبـــارة. فرغم استخدام كتب الفقـــه الإسلامي لهـــا في الإشارة إلى أشكال معينة من القتـــل المصحوب بظروف مشددة، فإن تلك الكتب لا تورد تعريفا دقيقا للجريمة. كذلك فقد نجم عن تصنيف الشريعة لجرائم القتـــل نتائج غريبة. فالقانون مثلا يجيز الأخذ في الاعتبار استفزاز القتيل للمتهم أو رضا القتيل كدفوع جزئية تجعل من القتل "قتلا شبه عمد" وهو ما يتمشى مع القواعد الدينية الإسلامية.

أمـــا العواقب الخطيرة لغموض حديث مصادر الشريعة عن حد الحرابة أو قطع الطريق فيوضحهـــا تطبيق هذا الحد على جرائم عديدة متنوعة وفق قانون العقوبات لعام ١٩٨٣. فبالإضافة إلى تطبيق عقوبات الشريعة لهذا الحد على النهب والجرائم المماثلة التي حددها القانون السابق، يقضي قانون عام ١٩٨٣ بتطبيق نفس العقوبة على جرائم متنوعة أخرى

قد لا تعني بالضرورة سلب الممتلكات بالقوة أو استخدام العنف ضد الدولة أو ضد أي فرد، والظاهر أن التطبيق الواسع لعقوبة هذا الحد يقوم على أساس افتراض أن مثل هذا السلوك يشكل "فسادا" في الأرض الوارد في الآية ٣٣ من سورة المائدة، وحين نلاحظ أن عقوبة هذا الحد في تلك الآية هي إما القتل أو الصلب أو قطع اليد والرجل من خلال أو النفي، يمكننا إدراك الأهمية القصوى لقصر تطبيق العقوبة على أكثر أشكال الجريمة خطورة.غير أن غموض تعريف الشريعة للجريمة يتيح فرصة تطبيق القانون على مجموعة كبيرة متنوعة من الجرائم.

ويثير قانون العقوبات لعام ١٩٨٣ مشكلات خاصة بتطبيق الحدود على غير المسلمين فالعقوبات التي تقضي الشريعة بها على حدود السرقة وقطع الطريق والقذف تطبق على كافة المذنبين بصرف النظر عن الدين أو العقيدة. وهو ما يثير التساؤلات حول المبررات الجزائية التي ناقشناها من قبل في هذا الفصل. والسؤال الرئيسي هنا لماذا يخضع غير المسلمين لعقوبات صارمة قاسية مستقاة من العقائد الدينية للمسلمين.

ربما كنوع من الاستجابة لهذا الاعتراض (على ضوء قواعد الشريعة) جعلت عقوبة الزنا في هذا القانون متوقفة على دين الزاني. فبعد بيان المادة ٣١٨ من قانون العقوبات العام ١٩٨٣ للعقوبة التي تنص الشريعة عليها لحد الزنا، يذكر القانون أن هذه العقوبة لا تطبق على الشخص الذي تفرض "ديانته السماوية" عقوبة أخرى لهذه الجريمة. وفي هذه الحالة تطبق على الزاني العقوبة التي تنص عليها ديانته السماوية. فإن لم تكن ثمة عقوبة عليها في دين الزاني، يعاقب بما لا يزيد على ثمانين جلدة مع الغرامة أو الحبس لمدة لا تزيد على عام واحد.

ويثير هذا النص مشكلات خطيرة. فحيث إن هذه المادة لا تُعرّف المقصود بالديانة السماوية يضحي السؤال : ما المعيار الواجب الأخذ به عند تحديد ما كان للجاني ديانة سماوية؟ هل تقوم المحكمة بالفعل في هذا على ضوء معاييرها (أو معايير الشريعة على الأرجح) الخاصة بتعريف الديانة السماوية، أم يترك ذلك لاعتقاد الجاني بأن دينه سماوي؟ وتنشأ تساؤلات مماثلة تتعلق بعقوبة الزنا في الديانة السماوية للزاني. فهل هذا أمر تفصل فيه السلطات الدينية في الديانة السماوية للجاني.

وثمة مشكلة أخرى تظهر حين يحاول القانون إخفاء التمييز في الشريعة على أساس الدين فيما يتصل بحد القذف. فالفقهاء المؤسسون للشريعة يرون أن حد القذف لا ينشأ ما لم يكن المجني عليه مسلماً. وبالتالي فإن نسبة الزنا إلى غير مسلم دون الدليل اللازم قد يعاقب عليها بمقتضى السلطة التقديرية للتعزير لا بوصفها حداً. ومنطق هذه القاعدة في الشريعة هو أن غير المسلمين يفتقرون إلى صفة "الإحصان" (أي حصانة الخلق) التي قد ينتهكها القذف، حيث إن هذه الصفة تفترض الإسلام. وفي هذا المنطق إهانة خطيرة لكرامة

كافة غير المسلمين حيث إنه يفترض أنهم أقل أخلاقية لمجرد أنهم غير مسلمين. ولا يشير قانون العقوبــات إلى أن تمييز بين المسلمين وغير المسلمين في تعريفه للقذف في المادة ٤٣٣، غير أنه يورد هذا التمييز بشأن العقوبة على القذف في المادة ٤٣٤. وهو أمر لا يبعث علــى الارتياح حيث إن التمييز الديني مهين وغير دستوري سواء جاء في تعريف الجريمة أو في عقوبتها.

كذلــك فإن محاولة القانون الفاشلة أن يتجنــب اعتراضا دستوريا خاصا بالردة، تثير اعتراضــا دستوريا آخر. فرغم أن قانون العقوبــات لا ينص في أي من مواده صراحة على عقوبة الردة، فإنه يقول في المادة ٤٥٨ (٣) إن عدم النص صراحة في القانون على العقوبة لا يحول دون فرض أية عقوبة حد واردة في الشريعة. وحيث إن الردة هي الحد الوحيد في الشريعة الذي لم يذكره القانون باسمه، فلابد من أن هذه المادة قصد بها السماح بتطبيق هــذا الحد دون ذكره صراحة. وهذا في الواقع هو تفسير هذه المادة لدى محكمة الاستئناف الجنائيــة الخاصــة عند تصديقها على الحكم بإعدام الأستــاذ محمود محمد طه جنائية (وفي أشــد صورها) دون توافر تشريع عقابي صريح محدد. أضف إلى ذلك أن فرض عقوبة جنائية أو عواقب قانونية سلبية على أي شكل كان، وعلى أي شخص بسبب تغييره لدينه أو عقيدته ينتهك الحق الأساسي في حرية الديانة والعقيدة.

ويمكــن أيضا الاعتراض دستوريا علــى التمييز على أساس الدين أو الجنس الوارد في قانــون الإثبات السوداني لعــام ١٩٨٣ الذي يقنن مثل هذا التمييــز وفق أحكام الشريعة. فالتمييــز مثلا واضح في تحديد هذا القانون لأهليــة الشهادة وفقاً لمبادئ الشريعة التي لا تجيــز شهادة غير المسلمين والنساء في بعضــ القضايا. وبالرغم من أن المادة ٢٧ من قانــون الإثبات لعام ١٩٨٣ تنص على أن أهلية الشهادة هي لأي شخص عاقل على دراية بوقائــع القضية، فإن ثمة نصوصــا أخرى محددة وعامة في نفس القانون لا تجيز شهادة غير المسلمين والنساء. فالمادتان ٧٧ و ٧٨ من القانون إذ يطبقان قواعد الشريعة للبينات المثبتــة لجرائم الحدود، يميزان ضد غير المسلمين والنســاء فيما يتصل بأهلية الشهادة. كذلك فإنه لضمان الانصيــاع الكامل لأحكام الشريعة التي لا تجيز شهادة غير المسلمين والنســاء في قضايا معينة، تنص المــادة ٨١ من القانون صراحة على أنه لا يجوز تفسير نص في القانون بصورة لا تتفق مع الشريعة. فأهلية الشهادة في ذلك القانون إذن تحددها الشريعة بصرف النظر عن العبارات المحايدة في المادة ٢٧ من القانون.

هــذه المشكلات التي يثيرها التشريع الســوداني الأخير والذي يهدف إلى تطبيق مبادئ القانــون الجنائي في الشريعــة، ستثور في أية دولة تحاول تطبيــق القانون الجنائي في الشريعــة دون أن تبدأ بالتصدي، والمعالجة، للقضايا التــي أبرزناها في هذا الفصل. وقد يكــون من المفيد الإشارة إلى الأبعاد الإنسانية والسياسية للتجربة السودانية. كما ينبغي أن نؤكد مرة أخرى أن تجربة السودان قد تكون مثلا واضحا وعمليا لهذه الأبعاد الإنسانية والسياسية، غير أنها، بكل تأكيد، أمر لا يخص السودان وحده.

الأبعاد الإنسانية والسياسية

طُبــق القانــون الجنائي للشريعة في الســودان في وقت كانت فيــه البلاد تعاني من صعوبــات اقتصادية قاسيــة. فالغالبية العظمى من السكان تعيشــ في ظل أحوال الفقر والفاقة المدقعين. وليس من المستغرب في تلك الظروف أن تكون السرقة وغيرها من جرائم الاعتــداء على الملكيــة هي أسلوب الحياة الوحيد لدى الكثيريــن.ولم تبذل محاولة جادة لإشبــاع الاحتياجــات الاقتصادية لهؤلاء القوم. وقد صدر عــن الرئيس نميري وهو بصدد الإعــداد لتطبيق عقوبات الشريعة أمر غريــب يقضي بالإفراج الفوري عن نحو ثلاثة عشر ألــف مذنب مدان، وإطلاق سراحهم من السجون في جميــع أنحاء السودان، وذلك في شهر سبتمبر من عام ١٩٨٣. ولكي يساعد هؤلاء المذنبين (والكثيرون منهم من محترفي الجريمة ومعاودي الإجرام ممــن قضوا في السجن معظم سني حياتهم بعد البلوغ) على بدء حياة جديدة بعيدة عن الجريمة، أعطى كل سجين أطلق سراحه ما يعادل الحد الأدنى لمرتب شهر واحــد. لذلك فإنه لم يكن من الغريب أن يعود الكثيرون من الذين أطلق سراحهم من سجن الخرطوم المركزي إلى قبضة الشرطة في بحر ساعات من الإفراج عنهم بتهمة ارتكاب جرائم جديدة.وقد كان بعض من طبقات عليه لأول مرة عقوبة قطع الأيدي والأرجل عند بدء العمل بحدود السرقة وقطع الطريق، هم من بين هؤلاء المذنبين القدامى ممن أفرج عنهم.

وقــد كان كثيرون ممنْ وقعت عقوبات الشريعة الصارمة من السودانيين غير المسلمين الذيــن لا يقرون المنطق الديني للعقوبات الإسلاميــة. ولذا فإنه لم يكن مستغرباً أن يعبر بعض زعمــاء السودانيين غير المسلمين عن اعتراضهم على تطبيق الشريعة في السودان. وقــد وقع الأساقفــة الكاثوليك السودانيين،وزعمــاء الكنيسة الأسقفيــة (البروتستانتية) وكنيسة المسيــح السودانية، والكنيسة المشيخيــة البروتستانتية في السودان، ومجلس الكنائس السوداني،على بيان يقول : "على المسلمين أن يحيوا وفق تعاليم دينهم. غير أنه ليســ من حقهم فرض معتقداتهم على الآخرين ممن يؤمنون بمعتقدات مخالفة". واعترض الزعماء المسيحيون علــى "تطبيق الشريعة الإسلامية على كافة المواطنين بصرف النظر عــن معتقداتهم "، وعلى "خطورة إعلان أن الســودان جمهورية إسلامية في حين أن ثلث مواطنيــه من غير المسلمين" وأضــاف البيان قوله : "إن سياســة فرض نمط واحد على الجميــع دون مراعاة حقيقة تنوع التركيبة الاجتماعية ليست في صالح الوحدة والسلام. أما ما يخدم الوحدة والسلام فالتفاهم والاحترام المتبادل والتحاور".

إزاء هــذا السخط والإحباط،لجأ سودانيون آخرون غــير مسلمين إلى العصيان المسلح، وهو ما يوضــح البعد السياسي لهذه السياسة. غير أنه لفهم هذا الجانب من الأمر ينبغي أن نشير إلى مشكلة جنوب السودان المعقدة.

ثمــة أسباب عديدة للصراع بين السودان الشمــالي ذي الأغلبية الكبيرة المسلمة وقدر

من الطابع العربي، وبين السودان الجنوبي ذي الأغلبية الكبيرة من غير المسلمين والطابع الأفريقــي المحض. فبالإضافة إلى ضعف الثقة والتوتــر عميقي الجذور بين شطري البلاد، يشعــر السودانيــون في الجنوب بمظالم سياسية واقتصاديــة، إذ لا يتمتعون بنصيب من السلطــة السياسية والتنميــة الاقتصادية يتفــق وتعدادهم البشــري. كذلك يخشى غير المسلمــين في الجنوب تطبيق السودان الشمالي للشريعة إذ شعروا أن هذا التطبيق سيضر بحقوقهم الأساسية كمواطنين.وقد أدت هذه الأسباب وغيرها إلى نشوب أول تمرد تقوم به العناصــر الجنوبية في الجيش السوداني عشية الاستقلال في أغسطس ١٩٥٥. وسرعان أن مــا تحول هذا التمرد إلى حرب أهلية واسعة النطاق دامــت نحو سبعة عشر عاماً قبل أن تنتهــي بتسوية سياسية تضمنها ما يعــرف باتفاقية أديس أباب لعام ١٩٧٢ التي أعطت للجنــوب إدارة إقليمية ذاتية وضماناً للحقوق الأساسيــة بمقتضى دستور ١٩٧٣. وكانت نتيجــة هــذا الترتيب أن تمتعت المنطقــة الجنوبية باستقرار سياســي نسبي ودرجة من التنمية الاقتصادية حتى أوائل الثمانينيات.

وقد رأى السودانيون الجنوبيون في عدة إجراءات لحكومة الرئيس الأسبق جعفر النميري في أواخــر السبعينيات وأوائل الثمانينيــات برهاناً على سوء النية والرغبة في حرمانهم مــن المزايا التي حصلوا عليها بمقتضى اتفاقية ١٩٧٢. وقــد أكد مخاوف السودانيين في الجنوب قرار الرئيس النميري في ٥ يونيو ١٩٨٣ بتقسيم المنطقة الجنوبية إلى ثلاث مناطق منفصلة، مما يعد انتهاكاً للدستور السوداني ولاتفاقية أديس أبابا. وفي سبتمبر ١٩٨٣ (أي في خــلال بضعة أشهر تلت إصدار هذا الإقرار) فرضــ النميري الشريعة على جميع أنحاء البلاد، وهو قرار خطير أشعل نار تمرد جديد كان قد بدأ بالفعل في الجنوب، مما ألقى البلاد مرة أخرى في خضم حرب أهلية واسعة النطاق وباهظة التكلفة.

وقد يختلــف المراقبون في تقييمهــم للأسباب الاجتماعيــة والاقتصادية والسياسية للصــراع بــين الشمال والجنوب في الســودان. غير أنهم يتفقون علــى أن فرض الشريعة سبب مهــم، إن لم يكن السبب الرئيسي، في هذا الطور الراهن من الحرب الأهلية. وعلى أي حال، فإن مشاهد قطــع الأيدي والأرجل وغيره من العقوبات الصارمة المفروضة على غير المسلمين،بالإضافة إلى مظاهر التمييز الواضح على أساس الدين، تشكل بواعث قوية لدى غير المسلمين السودانيين على مواصلة الحرب الأهلية.

كما قد يتفق على أن استئناف الحرب الأهلية في الشطر الجنوبي من البلاد ضاعف من مشاكل السودان الاقتصادية والسياسية، وأسهم في سقوط الرئيس الأسبق جعفر النميري. وإذا سعــت الحكومة التاليــة إلى تحقيق تسوية سياسية أخرى للنـــزاع، فقد وعدت مرارا بإلغـــاء قوانين ١٩٨٣، غير أنها لم تفعل بسبب المعضلة التي ستنجم عن هذا الإلغاء لدى القيادة السياسية في البلاد. فمن ناحية، نجد أن الدوائر السياسية بالأحزاب الرئيسية في

الشمال تطالب بتطبيق الشريعة، سواء عن طريق الإبقاء على العمل بقوانين عام ١٩٨٣ أو إحلال ما يعرف بالقوانين الإسلامية البديلة محلها.ومن ناحية أخرى ستكون ثمة مشكلات دستورية وعملية متمخضة عن تطبيق الشريعة بأية صورة من الصور. والسبيل الوحيد للخروج من هذه الورطة هو تصحيح وإصلاح مبادئ الشريعة، سواء في القانون الجنائي أو غيره، لاستئصال كافة المشكلات الدستورية وغيرها من المشكلات المرتبطة بتطبيق الشريعة في دولة قومية حديثة.

نحو تطبيق نظام إسلامي إنساني عملي للعدالة الجنائية

لاشك في أن المسئولية عن إساءة تطبيق قانون الجنائي الإسلامي مؤخرا في دول كالسودان تقع جزئيا على عاتق حكام لا خلاق لهم استخدموا الصياغات التقليدية للشريعة لتحقيق مآربهم السياسية الأنانية. وللأسف فقد آزر هذا الاستخدام مسلمون محافظون وأصوليون - يزعمون - لأسباب خاصة بهم - أن القانون الجنائي للشريعة جاهز للتطبيق الفوري. ويمكن فهم ظاهرة التطبيق العشوائي والسابق لأوانه القانون الجنائي الإسلامي فهما أفضل إذا نظرنا إليها على أنها تخدم ما يمكن تسميته بسياسات الأسلمة.

لقد حلت مبادئ القانون الجنائي الغربي محل القانون الجنائي في الشريعة في الغالبية العظمى من الأقطار الإسلامية في مختلف أنحاء العالم. وتدور الآن في الكثير من البلدان الإسلامية مناقشة حامية حول مستقبل نظامها القانون، خاصة جوانبه المتصلة بالقانون الجنائي، على أساس أحد نمطين. فمن ناحية، تصر العناصر العلمانية على مواصلة تطبيق المبادئ الغربية مع إجراء تعديلات طفيفة لمواءمة الأحوال المحلية. ومن ناحية أخرى يطالب المسلمون المحافظون والأصوليون بالتطبيق الفوري الكامل للقانون الجنائي في الشريعة. وللأسف فإنه لا يبدو أن أياً من الجانبين على استعداد لأن يأخذ الغايات المشروعة لدى الجانب الآخر بعين الاعتبار.

وبطبيعة الحال فإن الخلاف حول طبيعة مضمون القانون الجنائي ليس خاصا بالأقطار الإسلامية وحدها، وهو خلاف ينبغي حله بنفس الأسلوب الذكي الديمقراطي الواجب انتهاجه عند الفصل في مثل هذه النزاعات في أي مكان تنشأ فيه. وعلى النهج الذكي الديمقراطي في حالة أية دولة إسلامية تناقش موضوع تطبيق القانون الجنائي في الشريعة أن يأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الدينية لهذا القانون.ولهذه الحقيقة الأساسية دلالة ثنائية بالنسبة لكافة الأقطار الإسلامية ذات الأقليات غير المسلمة أو المسلمة العلمانية. فمن ناحية، يرى المسلمون المتدينون أن القانون الجنائي في الشريعة سليم وملزم بالنظر إلى حجيته الدينية وبصرف النظر عن وجود أو عدم وجود أية مبررات جزائية قد تذكر للدفاع عنه

ومن ناحية أخرى، فإنه بالنظر إلى أن الاعتبار الديني الإسلامي لا يعني غير المسلمين ولا يعتبره المسلمون العلمانيون ملزما فإنه لا بد من تبرير القانون الجنائي في الشريعة لهذه القطاعات من المواطنين بطريقة مقبولة لديها.

لذلك فإنه من الضروري أن يتاح لكل جانب حرية كاملة في التعبير والاجتماع للتنافس من أجل الحصول على تأييد الجمهور لموقفه قبل الشروع في إدخال تغيير جذري على التشريع الجنائي القائم قبل تحكيم الشريعة. كما ينبغي أن تظل هذه الفرصة لإجراء نقاش حر منظم قائم من أجل استمرارية الإصلاح وإعادة تكييف القانون الجنائي حتى يعكس الرضا الحقيقي لمجموع المواطنين.

ورغم أن مصير كل جزء مقترح من التشريع الجنائي يحدده في خاتمة المطاف المسار التشريعي الرسمي وفق المبادئ الديموقراطية، فإنه من الواجب أن نتذكر أن الديموقراطية لا تعني طغيان الأغلبية. ذلك أنه في الدول الدستورية ينبغي على كل تشريع، خاصة التشريع الجنائي، أن يوافق الضمانات الدستورية للحقوق الأساسية. وعلى سبيل المثال فإن مبدأ الحكم الدستوري الذي شرحناه في الفصل السابق من هذا الكتاب، يتطلب عدم التمييز على أسس مثل الجنس أو الدين أو العقيدة. وأي تشريع يتضمن مثل هذا المضمون أو الأثر التمييزي، سيعتبر بالضرورة تشريعاً غير دستوري.كذلك ينبغي حرمان الأغلبية – مهما كان حجمها كبيرا – من سلطة إصدار تشريع يميز بين الناس على أسس مثل الجنس أو الدين. ولو صدر مثل هذا التشريع فالواجب إبطاله باعتباره غير دستوري؛ وذلك عن طريق السلطة المختصة والإجراءات المنصوص عليها لهذا الغرض في دستور الدولة، سواء كانت محكمة عليا أو أية أو إجراءات أخرى.

هذا في رأيي، هو الإطار الرئيسي الذي ينبغي فيه سن وتنفيذ التشريع الجنائي، سواء كان مستقى من المصادر الإسلامية أو غيرها. ولكن حيث إن هذا الكتاب يتخذ من القانون الإسلامي موضوعا له، فلا بد من أن نسوق بعض النتائج الخاصة بالجوانب الإشكالية لهذا القانون مما أبرزناه في هذا الفصل.

إن معظم الإجابات التي أقترحها للمسائل الواردة في كل قسم من هذا الفصل قد وردت ضمنا أثناء العرض والمناقشة، فقد ألمحنا مثلا إلى أن السلطة التقديرية للتعزير ينبغي أن تكون في يد هيئة تشريعية منتظمة تتبع الدولة، وأن تمارس داخل إطار التشريع الجنائي المبين والمشروع عاليه. وينطبق هذا أيضاً على مسائل المبادئ العامة للمسئولية الجنائية والإثبات والإجراءات، كما ينبغي أن تحل نفس الأسس المشكلات التي تثيرها الحدود والجنايات.

أما عن تطبيق الحدود والقصاص على غير المسلمين فإني أطالب ألا تنفذ هذه العقوبات الاستثنائية باعتبارها القانون العام للدولة دون تبرير جزائي كاف يقبله عامة مواطنيها.

فإن شاء المسلمون المتدينون تطبيق هذه العقوبات بغض النظر عن ديانة الجاني أو المجني عليـــه، فعليهم أن يقنعوا غـــير المسلمين والمسلمين العلمانيـــين بالمصلحة الاجتماعية والمبررات العقابية لكل عقوبة.وبعبارة أخرى فإن من الواجب أن تؤيد كافة فئات السكان، بمن فيهم غير المسلمين والمسلمون العلمانيون التشريع المقترح، لا أن تفرضه محض إرادة الغالبيـــة المسلمة. ومع ذلـــك فإنه حتى في هذه الحالة أرى أن تلـــك العقوبات الصارمة القاسية ينبغي قصرها على أقل عدد ممكن من الحالات، وبعد مرحلة تمهيدية تستقر فيها أحوال اقتصادية وتعليمية وغيرها من الأحوال العامة التي تمهد لتطبيق هذه العقوبات.

وقد يبدو على ضوء المبادئ العقابية والاجتماعية المعاصرة أنه من المستحيل تقريبا موافقة غير المسلمين والمسلمين العلمانيين على عقوبات الحدود والقصاص.غير أن الحصول على موافقة هذه الفئات من السكان على تطبيق هذه العقوبات هو الاتجاه العادل والعملي الوحيـــد. وقد أوضحت التجربة الأخـــيرة في السودان، على نحو قاطع، أن تطبيق الشريعة فيه على المواطنين غـــير المسلمين ضد إرادتهم هو انتهاك صريح لحقوقهم الأساسية.ومن واجب المسلمين المتدينـــين المؤيدين لتطبيق هذه العقوبات أن يجـــدوا الوسائل الكفيلة بإقناع غير المسلمين والمسلمين العلمانيين بسلامة هذه العقوبات وفائدتها.

الفصل السادس

الشريعة والقانون الدولي الحديث

نركز في هذا الفصل على تناقضـــات وتواترات معينة بين الأهداف والمبادئ الأساسية للقانون الدولي الحديث وبين المبادئ المقابلة في الشريعة التقليدية. وسيساير هذا الفصل الأهـــداف الرئيسية لهذا الكتاب والخطة التي تبنيناهـــا في الفصول السابقة، كما سننهيه بمناقشة لاحتمالات التوصـــل إلى مصالحة حقيقية دائمة، بين القانون الإسلامي من جهة وجوهر القانون الدولي من جهة أخرى.

إلى أين يتجه القانون الدولي؟

من المهم أن نميز بوضوح بين الطابع والأهداف الرئيسية للقانون الدولي وبين المظاهر الراهنة لهذا النظام القانوني. ذلك أن نقائص وعيوب القانون الدولي الراهن لا تنفي طابعه وهدفه الجوهريين.ورغم أننـــا في المناقشة التالية لا نقبل كافة جوانب الوضع القائم في العلاقات الدولية، فإننا نتوخى نظرة واقعية لما يمكن تحقيقه في هذا المجال. وفي رأيي أنـــه ليس فقط من الممكن تحقيق الانصياع لجوهر القانون الدولي، وإنما هو من المحتم أن ننصاع له في سبيل خدمة العدالة والسلام في هذا العالم.

واعتقـــادي أن الغرض والمهمة الرئيسيـــة للقانون الدولي الحديث هما تنظيم العلاقات بـــين أعضاء المجتمع الدولي من الدول وفـــق مبادئ المساواة والعدالة في ظل القانون من أجل تعزيز التعايش السلمي وخدمة أمن الدولة ورخائها هي والأفراد من رعاياها. والدولة هي الراعية الرئيسيـــة في القانون الدولي على أساس أنها تشكل الوحدات الأولية القادرة على أن تكون لها حقوق وواجبات دولية، بالإضافة إلى القدرة على التصرف على الصعيد الدولي.

لذلــك فإنه يبدو لي أن المحــك الرئيسي لشرعية القانون الدولي هــو نفسه بالنسبة للقانــون القومي، ألا وهو القدرة على التوفيق بين مصلحــة كل فرد (أو دولة) في تحقيق حريته الشخصية (استقلالها القومي) وبين مصلحة الجماعة في تحقيق العدالة الاجتماعية الكاملــة. وتنجم بطبيعــة الحال اختلافات عملية هامة بين هذيــن النوعين من القانون بسبــب الاختلاف في مجال التطبيق. غير أن هذا، في اعتقادي، لا ينفي التشابه في غرضها الأساســي، وبالأخص فإن حقيقة أن القانــون الدولي يتعامل مع الأفراد عن طريق توسيط الدول لا تستبعد مصالح الأفراد من أهداف هذا القانون الأساسية.

وأود أن أضيف هنا أن مجموع النظام القانوني الدولي، وكذا مظاهر معينة منه، ينبغي تقييمها وتعديلها وتطويرها وفق محك الشرعية السابق ذكره. وهذا هو الافتراض الرئيسي وراء الملاحظــات التالية حول القانون الدولي الحديث وتحديد أغراضه ومبادئه الجوهرية، كما أنه الافتراض الرئيسي وراء مفهوم حقوق الإنسان الذي سنناقشه في الفصل التالي.

هل القانون الدولي الحديث دولي حقا؟

ينســب أصل القانون الدولي الحديث إلى ممارســات دويلات المدن الأوروبية؛ إذ تطورت لتصبــح الدول القوميــة الأوروبية منذ القرن السابع عشر، وقد تحــددت هذه الممارسات بطبيعــة الحال بفضل عوامل مثل المنفعة والمصلحــة الذاتية، وكذا المفاهيم القديمة عن المعاملة بالمثل والقوة الملزمة للاتفاقات والمعاهدات.

وقد أصبح القانون الدولي الحديث، بوصفه نظاماً قانونياً طورته الدول الأوروبية، يعكس مفاهيــم ومصالح تلك الدول. فوفق المفاهيم والمصالــح الذاتية الإمبريالية الأوروبية، لم تكن شعوب أفريقيا وآسيا والأمريكتين مؤهلة لعضوية مجتمع الأمم "المتحضرة". وبالتالي فإن تلك الشعوب حرمت من حق المشاركة في صياغة المبادئ الرئيسية لما يسمى أحيانا بالقانون الدولي التقليدي. وقد كان هذا الوضع بطبيعة الحال وضعا غير سليم، بالنظر إلى أن القــوة الإلزامية لمبادئ القانون الدولي تفترض سلفاً مساهمة كل الأمم في إرساء قواعد هذه المبادئ.

وإذ طرأ تغير مهــم على حقائق العلاقات الدولية، خاصة منذ الحرب العالمية الثانية، نالت شعوب كانــت مُستعمَرة ومسلوبة الحقوق استقلالها ومركزها الدولي، مما سمح لها بالمساهمــة في التصحيح والتطويــر المستمرين للقانون الدولي. وبعبــارة أخرى، فإنه بالرغــم من أن القانون الدولي التقليدي لم يكن في الأصل دوليا حقا، فإن دوليته الآن في ازدياد، إذ بات يعكس مفاهيم ومصالح كل دول العالم. ولذا يثور السؤال: أية قواعد فلسفية وتوجهات عملية ينبغي أن تحكم تطور القانون الدولي في المستقبل؟

بوسعنــا أن نقبل على دراسة القانون الدولي مــن منطلق التركيز على حقائق علاقات

القــوى بين الدول وممارستها الفعلية. ومن الواضح أن هذه العوامل وأسسها الأيديولوجية بالغــة الأهمية لفهم القوى والمســارات الداخلية والخارجية في العلاقات الدولية، بما في ذلــك صياغة القانون الدولي وتنفيذه. ومما يعزز صحة وفائدة هذا الاتجاه أن تكون نصب أعيننــا دوما الأحكام الأخلاقية للعلاقات الدولية وأهــداف القانون الدولي النابعة منها. صحيح أنه لا ينبغي الخلط بين واقع القانون وبين ما ينبغي أن يكون عليه. غير أن هذا لا يعني إغفال جانب "ما ينبغي أن يكون عليه" من الاعتبار في أية قضية من القضايا.

ورغــم أن الدول كانت مشغولة بصفة أساسيــة بمصالحها القومية الذاتية (كما تراها – بطبيعة الحال – القوى السياسية التي تسيطر على هذه الدول)، فإن مثل هذه المفاهيم عن المصلحة الذاتية تميل إلى التغير بمرور الزمن. وفي رأيي أن القوى السياسية المسيطرة علــى أية دولة هي الآن أقدر على تكوين مفاهيم عن المصلحة الذاتية أكثر استنارة وأبعد نظــرة، دون أن تتخلى عــن اهتمامها بالصالح الذاتي. ويوضح هــذه الحقيقة العديد من التطــورات التي طرأت على مضمون القانون الدولي، خاصة بصدد تقييد الحق في استخدام القــوة، والاعتراف بحق تقرير المصير، وحماية وتعزيز الإنسان. وبالرغم من أن ثمة الكثير مما يمكن عمله كي نضفي على هذه التطورات أهميتها الكاملة ومغزاها المنطقي، فإنه من المهم للغاية أن نشهد بالفعل بقبول هذه التطورات من حيث المبدأ.

والنتيجــة الواضحة هي أن القانون الــدولي قد بات الآن أكثر دولية؛ مما كان عليه في الماضــي، وأن ممارسات الدول وهي القوة الرئيسيــة وراء صياغة مبادئ القانون الدولي، يتزايد نزوعها إلى توخي أهداف أسمى وأكثر استنارة. والقول بهذا لا يعني إغفال المشكلات الخاصــة بالنظرية والتطبيق في القانون الدولي الراهــن. ولا ينبغي بالأخص أن نقلل من شــأن الأخطار الناجمة عن ميــل الدول القومية إلى انتقاء ما تشــاء وإغفال ما تشاء من أحكام القانــون الدولي. غير أني أذهب إلى القول إنه من المحتم تعزيز التطورات الإيجابية التــي أنجزت حتى الآن، وأن نكون واضحــين في تحديدنا لما ينبغي أن يكون عليه العمل في المستقبل، وهو أمر يتطلب تعريف الأهداف الأساسية للقانون الدولي، والمبادئ التي لا غنى عنها في النظام القانوني من أجل تحقيق غاياته.

أهداف القانون الدولي ومبادئه الأساسية

لعــل ميثاق الأمم المتحدة هو أفضل مصدر لما تصفــه هذه الدراسة الأهداف والمبادئ الأساسيــة للقانون الدولي، وذلك حيث إن هــذا الميثاق هو اتفاقية ملزمة قانونا لكل دول العــالم تقريبا، بما في ذلك كافة الدول الإسلامية الحديثة. وتذكر المادة الأولى من الميثاق أهداف الأمم المتحدة فتقول إنها:

-١ حفظ السلم والأمــن الدوليين، وتحقيقا لهذه الغاية تتخذ الهيئة التدابير المشتركة

الفعالة لمنـــع الأسباب التي تهدد السلم ولإزالتهـــا، وتقمع أعمال العدوان وغيرها من وجوه الإخلال بالسلم وتتفـــرع وتتذرع بالوسائل السلمية، وفقا لمبادئ العدل والقانـــون الدولي، لحل المنازعـــات الدولية التي قد تؤدي إلى الإخـــلال بالسلم أو لتسويتها.

٢- إنماء العلاقات الودية بين الأمم على أساس احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوب وبأن يكون لكل منها حق تقرير مصيرها، وكذلك اتخاذ التدابير الأخرى الملائمة لتعزير السلم العام.

٣- تحقيـــق التعاون الـــدولي على حـــل المسائل الدوليـــة ذات الصبغـــة الاقتصادية والاجتماعيـــة والثقافية والإنسانية وعلى تعزيـــز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسيـــة للناس جميعا والتشجيع على ذلك إطلاقا بـــلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء.

كما تتضمـــن المبادئ الواردة في المـــادة الثانية من الميثـــاق والملزمة لمنظمة الأمم المتحدة والدول الأعضاء فيها، ما يلي:

- تقوم الهيئة على مبدأ المساواة في السيادة بين جميع أعضائها.
- لكي يكفل أعضاء الهيئة لأنفسهم جميعا الحقوق والمزايا المترتبة على صفة العضوية يقومون في حسن نية بالالتزامات التي أخذوها على أنفسهم بهذا الميثاق.
- يمتنع أعضاء الهيئة جميعـــا في علاقاتهم الدولية عن التهديد باستعمال القوة أو استخدامها ضد سلامـــة الأراضي أو الاستقلال لأية دولة أو على وجه لآخر لا يتفق ومقاصد "الأمم المتحدة".
- تعمـــل الهيئة على أن تسير الـــدول غير الأعضاء فيها على هـــذه المبادئ بقدر ما تقتضيه ضرورة حفظ السلم والأمن الدوليين.
- ليس في هذا الميثاق ما يسوغ الأمم للأمم المتحدة أن تتدخل في الشؤون التي تكون في صميم السلطـــان الداخلي لدولة ما، وليس فيه ما يقتضي الأعضاء أن يعرضوا مثـــل هذه المسائل لأن تحل بحكم هذا الميثـــاق، على أن هذا المبدأ لا يخل بتطبيق تدابـــير القمع الواردة في الفصل السابع من الميثـــاق (وهو الفصل الخاص بأعمال المنظمة في مواجهة التهديدات للسلام وأعمال العدوان).

وستتضح خلال هـــذا الفصل أهمية الجوانب العديدة لهذه الأهـــداف والمبادئ.غير أنه يمكننا أن نشير الآن إلى نقطتين رئيسيتين:

الأولى: أن الواضـــح أن أهم ما يشغل الميثاق هو حفـــظ السلام والأمن الدوليين. فكافة الـــدول الأعضاء ملزمة باحترام هذا الهدف وهذا المبدأ، وبضمان احترام الدول غير الأعضاء لهمـــا. كذلك فإن المبدأ الذي يحظـــر التدخل في الشؤون التي تُعـــدُّ "بصفة أساسية" من

السلطان الداخلي لأية دولة، ينص صراحة على أن هذا لا ينطبق على أي أمر يهدد السلام والأمن الدوليين. وبناء على ذلك، فإنه بالرغم من أن قيد "السلطان الداخلي" قد يعرقل من العمل الدولي ضد الانتهاكات لبعض معايير حقوق الإنسان، فإن هذا القيد لا يسري مفعوله حين تشكل هذه الانتهاكات خطرا على السلام والأمن الدوليين.

والثانيـــة: أن عـــدم الانصياع لأي واجـــب قانوني لا يعني بالضـــرورة أن ذلك الواجب غـــير ملـــزم قانونا. صحيح أن التنفيذ هو بوجه عام جزء لا يتجـــزأ من الطبيعة الإلزامية للقانون وحجيته،غير أن الافتقار إلى آليات التنفيذ (على الأقل فيما يتعلق بقوانين حيوية وأساسيـــة معينة) يوحي بالحاجة إلى عمل تنفيذي أقوى، ولا يعني التخلي عن بذل الجهد التنفيـــذي من حيث هو. وعلى ذلك، وكما في حالة عدم تطبيق السلطات الداخلية للقانون الـــذي يحظر القتل، مثلا، مما لا يعني أن يصبح قتل أي شخص أمراً مشروعاً أو مبرراً، ففي رأيي أن الافتقار الراهن إلى آليات في القانون الدولي لتطبيق الحظر على استخدام القوة أو التهديد باستخدامها في العلاقات الدولية لا يعني أن مثل هذا الخرق لميثاق الأمم المتحدة مشروع أو مبرر. وبعبارة أخرى، فإن مشكلات تنفيذ قواعد القانون الدولي الأساسية الخاصة بالتعايش السلمي هي أسباب داعية إلى تصميم أقوى محاولات أجدى لتنفيذ هذه المبادئ الحيوية، وليست أسباباً داعية للتخلي عنها.

الشريعة والقانون الدولي

ركزنـــا خلال هذا الكتاب على أهمية فهم الشريعة في سياقها التاريخي. وهو أمر يفيد بالأخـــص فهمنا لمبادئ وقواعد الشريعة بما يعرف في المصطلح الشائع بالقانون الدولي. وقد كان القانون الدولي، بمعناه ودلالاته الحديثة، ثمرة لتطورات حديثة جدا، ترجع أساساً إلى مستهـــل هذا القرار. ومع ذلك، وحيث إن المسلمـــين يتطلعون الآن إلى تطبيق الشريعة في السياقـــين القومي والدولي الحديثين، فإننا في حاجة إلى تحديد وفهم مبادئ الشريعة المقابلة ودلالاتها بالنسبة للممارسات الإسلامية عبر القرون.

غير أننا قبل أن نشرع في ذلك نرى من المفيد أن نتذكر حقائق القوة والعلاقات الدولية، ليس فقط وقت تنزيل القرآن وأحاديث النبي عليه الصلاة والسلام، وإنما أيضا وقت صياغة الشريعة على يد الفقهاء الأوائل حتى أصبحت نظاماً قانونياً شاملاً.

السياق التاريخي للشريعة

ظهر الإســـلام في بيئة يسودها قدر هائل من العنف وشظف العيش، فقوبل من القبائل العربيـــة في القـــرن السابع برد فعل بالغ العداء والعنف العـــدواني. وقد اضطر المسلمون الأوائل إلى القتال للدفاع عن أنفسهم حتى تمكن الإسلام من الهيمنة على الجزيرة العربية

قبيل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.وقد كانت المعايير السائدة في الجاهلية في العلاقات بين القبائل قائمة إلى أحد كبير -إن لم تكن بصورة كاملة- على استخدام القوة أو التهديد باستخدامها من قبل كل من يزعم لنفسه بأي حق، حتى الحق في الحياة.

كذلك كان استخدام القوة أو التهديد باستخدامها العرف الشائع بين الوحدات السياسية أو القوى العديدة في المنطقة، بما في ذلك الإمبراطوريتين القويتين في شمال شرق الجزيرة العربية وفي شمالها الغربي، وهما الإمبراطوريتان الساسانية والبيزنطية. ولذا فإنه حين قامت أول دولة إسلامية في الجزيرة العربية في القرن السابع، كان العنف هو الوسيلة الأساسية في مسار ما يعرف اليوم بالعلاقات الدولية. لذلك كان من المحتم أن يقر الإسلام استخدام القوة في علاقات المسلمين بغير المسلمين. غير أن الشريعة إذ فعلت ذلك وفرت معايير جديدة لتقييد أسباب اللجوء إلى الحرب،وكذا لضبط الممارسات الحربية ذاتها.

وفي حين كان الباعث على الحرب بين قبائل الجزيرة العربية وبين الوحدات السياسية في المنطقة هو اعتبارات مثل شرف القبيلة والتنازع الإقليمي والجشع المادي، فقد قصرت الشريعة الحق في استخدام القوة في العلاقات الدولية على أغراض الدفاع عن النفس ونشر الإسلام. وقد كان هذان السببان هما السببان المشروعان الوحيدان عند المسلمين للحرب. كذلك فقد ألزم المسلمون بقواعد معينة تنظم الممارسات الحربية الفعلية. وعلى سبيل المثال، طولب المسلمون قبل استخدام القوة لنشر الإسلام بإتاحة الفرصة للطرف الآخر لاعتناق هذا الدين دون قتال. فإن كان لابد من القتال، فقد قصرت أعماله على جنود العدو المقاتلين وعلى ميدان القتال وحده.

واستمر هذا السياق التاريخي طوال مراحل تشكيل الشريعة، ولمدة ألف عام بعدها. ومن الواجب أن ننظر إلى النصوص الأساسية من القرآن والسنة في هذا المجال، وكذا القواعد والضوابط المفصلة التي استقاها الفقهاء الأول من هذين المصدرين في القرنين الثامن والتاسع، باعتبارها نتيجة مباشرة لانتشار استخدام القوة في العلاقات الدولية في ذلك العصر. وحيث إن الدولة الإسلامية كانت تعرف على أساس الالتزام بأحكام الشريعة، فقد كان الافتراض أن استخدام المسلمين للقوة موجه إلى كافة غير المسلمين ممن رفضوا الانصياع لحكم الشريعة، في حين حظر استخدامها ضد غير المسلمين ممن قبلوا الانصياع له.

لذلك، فإنه من المهم أن نؤكد الطابع الاستثنائي والمحدود لما يمكن وصفه بالنظم القديمة للقانون الدولي السابقة على عصرنا الحديث. فالقواعد والممارسات العرفية المنظمة للعلاقات بين الوحدات السياسية المختلفة قبل ظهور القانون الدولي الحديث "لم تكن دولية" حقا بالمعنى الحديث، حيث إن كلا منها كان استثنائيا لا يعترف بمبادئ المساواة القانونية والمعاملة بالمثل اللازمة لكي يصبح أي نظام قانوني نظاما عالميا.

ولذا فإن الفرع المقابل في الشريعة المعروف لدى فقهاء المسلمين الأول باسم "السِّيَر" كان متفقا مع المفهوم الشائع في زمنهم عن القانون الدولي.

غير أن القول بأن الشريعة كانت محقة في إقرارها استخدام القوة في العلاقات الدولية في ذلك السياق التاريخي، وبأنها في واقع الأمر قيدت من استخدام القوة ونظمته، لا يعني أن استخدام القوة هذا لا يزال له ما يبرره اليوم. فمع أن استخدام القوة كان له ما يبرره في السياق التاريخي للعلاقات العنيفة بين المجتمعات والدول، فالواجب الإحجام عن تبريره في السياق الراهن حين أصبح التعايش السلمي ضرورة حيوية لبقاء البشرية. فبالإضافة إلى الاتجــاه المتنامي نحو نظرة مستنيرة للعلاقــات الإنسانية واستتباب السلام، نجد أن الوسائــل الحديثة للحرب النووية قد جعلــت من غير المقبول التفكير في مواصلة علاقات دوليـــة تسودها العداوة. صحيح أن الاستخدام المحدود للقـــوة، والتهديد باستخدامها، لا يـــزالان يمارســـان في العلاقات الدولية،غير أن السؤال هو مـــا إذا كان ينبغي أن يظل ذلك أساسا للقانون الدولي؟ واعتقادي الجازم هو أن استخدام القوة أو التهديد باستخدامها، لا يمكن ولا ينبغي أن يكون أساساً لتطبيق القانون الدولي.

وينبغـــي أن نؤكد مع ذلك أن المسلمين لا يجيـــزون أن يكون السياق التاريخي مصدرا للشريعـــة لا في الماضي ولا في المستقبل. فهم يعتقدون أن القانون الإسلامي في الماضي والحاضـــر والمستقبل، ينبغي أن يقوم على أساس القرآن والسنة. وإني لأتفق تماما مع هذا الطـــرح. غير أني أود فقط أن أذكر في السياق التاريخي هـــو مجرد الإطار لتفسير وتطبيق هذين المصدرين الإسلاميين الرئيسيين.وبعبـــارة أخرى، فإني لا أقول هنا إن على القانون الإسلامـــي اقتناء أثر التطورات في التاريـــخ البشري دون التفات إلى أحكام القرآن والسنة، وإنما أقول إن القـــرآن والسنة كانا مصدري الشريعة بوصفها الاستجابة الإسلامية للواقع الملموس في الماضي، وإنهما يجب أن يكونا مصدري الشريعة الحديثة بوصفها الاستجابة الإسلامية للواقع الملموس اليوم.

ومن أجل بيان التناقض والتوتر بين الشريعة والقانون الدولي الحديث، وإيضاح عواقبه، مع الدعوة إلى المصالحة بين الشريعة والقانون الدولي، ينبغي أن نحدد في وضوح وبصفة قاطعة تلك المبادئ والقواعد في الشريعة ذات الصلة بموضوعنا.

المبادئ الرئيسية في الشريعة المتصلة بالموضوع

يقتصر البيان التالي لمبادئ الشريعة على المجالات الرئيسية التي تبدو فيها الشريعة مخالفـــة لجوهر القانون الدولي. وأعني بذلـــك تلك العداوة تجاه غير المسلمين والمسلمين غير الملتزمين واستخدام العنف ضدهم.

العداوة تجاه غير المسلمين واستخدام العنف ضدهم

بالإضافة إلى مصادر الشريعة الصريحة في حديثها عن استخدام القوة ضد غير المسلمين وضد المسلمين المرتدين مما سنعرض له بعد قليل، نجد في القرآن آيات كثيرة، نزلت بعد الهجرة إلى المدينة عام ٦٢٢م. تؤكد التلاحم الداخلي لأمة المسلمين، وتسعى إلى تمييزها عن غيرها في عبارات عدائية. ذلك أن القرآن في الفترة المدنية كثيرا ما أمر المسلمين بمساندة بعضهم بعضا والتنصل من صلاتهم بغير المسلمين،محذرا المسلمين من اتخاذ غير المسلمين أولياء لهم. فالآيات ٢٨ من سورة آل عمران و ١٤٤ من سورة النساء، ٧٢ – ٧٣ من سورة الأنفال و ٢٣ و ٧١ من سورة التوبة، والآية الأولى من سورة الممتحنة، تحظر على المسلمين اتخاذ الكافرين أولياء لهم، وتأمرهم بأن يلتمسوا علاقات المودة والتعاون المتبادل لدى أمثالهم من المسلمين. كذلك فإن الآية ٥١ من سورة المائدة تأمر المسلمين بألا يتخذوا اليهود والنصارى أولياء، حيث إن بعضهم أولياء بعض، (ومن يتولهم منكم فإنه منهم).

هذه الآيات والأحاديث النبوية الخاصة بهذا الموضوع هي السياق العام الذي فهم المسلمون الأوائل على ضوئه وطبقوا الأحكام الخاصة باستخدام القوة ضد غير المسلمين، وسنرى فيما بعد عند الحديث عن المصادر الخاصة باستخدام القوة ضد غير المسلمين، أن الآيات المذكورة عاليه نزلت في الفترة المدنية المكية السابقة لها. والواجب أن ننظر إلى هذه المصادر اليوم على أنها وفرت المؤازرة النفسية الضرورية لبقاء وتكافل أمة المسلمين المعرضة للخطر في بيئة معادية يسودها العنف الاجتماعي والبدني.

أما العبارة الإسلامية الشائع استخدامها للتعبير عن استخدام القوة في العلاقات الدولية فهي "الجهاد". والمعنى الحرفي لكلمة الجهاد هو بذل الطاقة والوسع مما يشمل بذل الطاقة في الحرب دون أن يقتصر بالضرورة عليه. وبذا فإن القرآن والسنة، من جهة، قد استخدما عبارة "الجهاد" بمعناها الواسع الدال على بذل الوسع، وأحيانا دون أن تعني استخدام القوة على الإطلاق. وثمة العديد من الآيات (كالآيات ١٨ من سورة البقرة، ٥٤ من سورة المائدة، ٧٢ من سورة الأنفال) استخدمت عبارة "الجهاد" ومشتقاتها للإشارة إلى بذل الطاقة سواء في القتال أو الجهود السلمية. وحتى في مواجهة الكافرين نجد الآية ٥٢ من سورة الفرقان تأمر النبي عليه الصلاة والسلام والمسلمين بالجهاد بالقرآن ضد الكافرين، مما يعني استخدام قوة القرآن وحجته لا قوة السلاح في الجهاد. وثمة في السنة حديث للنبي عليه الصلاة والسلام يصف استخدام القوة في الحرب بأنه الجهاد الأصغر، ويصف بذل الطاقة في إطاعة أحكام الإسلام بصورة شخصية مسالمة بأن الجهاد الأكبر. كذلك فثمة حديث ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم يذهب إلى أن أفضل الجهاد هو قول الحق للحاكم الظالم.

غير أن كلا من القرآن والسنة استخدم كلمة "القتال" ومشتقاتها في الإشارة إلى استخدام القوة في العلاقات الدولية. وبالنظر إلى هذا الغموض اللغوي في عبارة "الجهاد"، وسوء الاستخدام المتكرر لها من قبل المسلمين وغير المسلمين على السواء، فقد يكون من الأفضل استخدام عبارة "استخدام القوة" في الإشارة إلى هذا الجانب من الشريعة. كما يدعونا إلى استخدام هذا التعبير أنه قد أضحى تعبيراً فنياً في القانون الدولي، خاصة منذ أن ورد في ميثاق الأمم المتحدة. وعلى هذا فمن الممكن الأخذ بهذا المصطلح العالمي في النقاش التالي، وفي مقدورنا أن نعلم الكثير عن رأي الشريعة في الاستخدام المشروع للقوة في العلاقات الدولية من خلال عرضنا لمصادر الشريعة الخاصة بالموضوع وفق ترتيبها الزمني. وهو أمر ممكن بالنسبة للقرآن الكريم بالنظر إلى القدر الأكبر من الاتفاق على موقع أو مكان نزول كل آية، وبالتالي على التاريخ التقريبي لهذا النزول، أما الترتيب الزمني للسنة فأصعب بكثير، إن لم يكن مستحيلا، حيث إنه ليس ثمة اتفاق على هذا الترتيب. ومع ذلك فقد تساءلنا السنة على فهم معنى آية قرآنية معينة، وسنستخدمها لهذا الغرض في عرضنا التالي.

كانت أولى الآيات القرآنية التي تقرر بوضوح استخدام المسلمين للقوة ضد غير المسلمين، آيات مدنية، نزلت بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من مكة عام ٦٢٢م. ويذهب ابن كثير في تفسيره الشهير للقرآن إلى أن أولى الآيات التي أمرت المسلمين باستخدام القوة في الجهاد (القتال) ضد الكفار هي الآيات ١٩٠ – ١٩٣ من سورة البقرة، و٣٩ – ٤٠ من سورة الحج، وهي كما يلي:

"وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين. واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين. فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم. وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين".

"أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وَبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز".

يذهب ابن كثير إلى أن الآيات ٩٠ من سورة النساء و ٣٩ و ٦١ من سورة الأنفال آيات مدنية، ولكنه لا يذكر تاريخا معينا لنزولها، فأما الآية الأولى فتأتي في سياق تحذير المسلمين من مناصرة المنافقين وأمرهم بمواجهتهم وقتلهم حيث ثقفوهم "فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا". وأما الآية ٣٩ من سورة الأنفال فتقول: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما

يعملون بصير". وبعد الآية ٦٠ من سورة الأنفال التي تأمر المسلمين بأن يعدوا للحرب ما استطاعــوا من قوة لإرهاب عدو الله وعدوهم، تقول الآية ٦١ من نفس الصورة "وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم".

أمــا سورة التوبة بأكملها التي يقول ابن كثير إنها نزلت في العام التاسع من الهجرة، أي حوالي ٦٣١م، فالمتفق عليه أنها من أواخر ما نزل من القرآن، وتحوي آيات هذه السورة، كالآيــات ٥، ١٢، ٢٩، ٣٦، ٧٣، ١٢٣ أصرح تصديق على استخدام القوة ضد غير المسلمين، والتفســير الشائع لهذه الآيات هو أنها تنسخ كافة الآيــات السابقة التي تحظر استخدام القوة أو تحد منه. فالآية الخامسة بالأخص من تلك السورة يقال إنها نسخت أكثر من مائة آية قرآنية سابقة، تحض المسلمين علــى استخدام الوسائل السلمية والحجة في إقناعهم الكفــار باعتنــاق الإسلام، وأصبح حكم هذه الآية الناسخة هــو المعمول به في الشريعة. وتجــئ هذه الآية في سياق أمــر الله للنبي عليه الصلاة والسلام بــأن يتخلى عن عهده السابق للمشركين بعدم الاعتداء لمدة أربعة أشهر، أو حتى انتهاء أمد اتفاق صلح معين لم ينتهكه الطرف الآخر. ثم تأتي هذه الآية الخامسة فتقول: "فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم، واقعدوا لهم كل مرصد، فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، إن الله غفور رحيم".

وثمة آية أخرى من هذه السورة نقلها كاملة، (وهي الآية ٢٩) حيث إنها تطبق استخدام القوة ضد أهل الكتاب، وهم أساسا من اليهود والنصارى: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون".

وبوسعنا أن نستخلص عدة نتائج من هذا العرض للآيات القرآنية التي تجيز استخدام المسلمين للقوة ضــد غير المسلمين. والنتيجة الواضحة الأولى هو أن هذه الظاهرة مدنية صرفــه، أي أنها تنتمي إلى الفترة المدينة بعد الهجرة من مكة. وعلى العكس من ذلك نجد أن الغالبيــة العظمى من الآيات القرآنية التي توفر حريــة اختيار العقيدة الدينية والتي تضمــن حرية الاعتقاد وما يتبعها من مساواة وعدم تمييــز ضد غير المسلمين مما كمان يمكــن أن يصبح قانونا لو أن الشريعة أخذت به، هي آيات مكية. فقبل الهجرة إلى المدينة عام ٦٦٢م، لم يرخص القرآن باستخدام القوة ضد غير المسلمين.

أمــا النتيجة الثانية الواضحة من العرض السابــق للآيات القرآنية في هذا الموضوع، فهــي أن ثمة تطورا في تصديق القرآن على استخــدام المسلمين للقوة ضد غير المسلمين، مــن استخدام القوة للدفاع عن النفس، إلى استخدام القــوة لنشر الإسلام. بيد أنه بالنظر إلى أن سورة التوبة كانت من أواخر السور القرآنية، رأي الكثيرون من فقهاء المسلمين أنها - مــن وجهة نظر الشريعة - تنسخ كل الآيــات القرآنية السابقة المخالفة لأحكامها. وقد

سبق لنا أن ناقشنا في الفصلين الثاني والثالث من هذا الكتاب معنى ودلالات مبدأ النسخ هـذا، فيما يتصل باحتمالات إصلاح جاد للشريعة.وسوف أناقش في القسم الأخير من هذا الفصل تطبيق منهاجيـة الإصلاح المقترحة في الفصل الثالث على مسألة استخدام القوة وما يتصل بها من موضوعات.

والنتيجة الثالثة هي أنه لم يؤذن باستخدام القوة إلا في حالة الدفاع عن النفس ولنشر الإسلام. ويزعم بعض الكتـاب المسلمين المحدثين أن الشريعة لا تجيز استخدام القوة إلا في حالـة الدفاع عن النفس. غير أن هذا الزعم لا أساس لـه بالنظر إلى أن القرآن والسنة أجـازا في أواخر حياة النبي عليه الصلاة والسلام استخدام القوة لنشر الإسلام؛ بالإضافة إلى الدفـاع عن النفس. وليس مقنعا بـأن المسلمين الأول كانوا يدافعون عن أنفسهم حين غزوا وحكموا الشام والعـراق وشمال أفريقيا وجنوبي أسبانيا في المغرب، وإيران وشمال الهند في الشرق. وتوضح ممارسات النبي عليه السلام في أواخر أيام حياته وكذا ممارسات الخلفـاء الراشدين وتاريـخ الفتوحات الإسلامية الأولى أن الشريعـة تقر وتنظم استخدام المسلمـين للقوة ضد غير المسلمـين، ليس فقط للدفاع عن النفـس وإنما كوسيلة لنشر الإسلام.

فنحن نجد روايات عديدة عـن النبي عليه الصلاة والسلام والخلفاء من بعده يوصون جيوشـ المسلمين بأن يعرضوا على غير المسلمـين فرصة اعتناق الإسلام، فإن قبلوه فلا يجوز استخدام القوة ضدهم، وإن رفضوه وكانوا من أهل الكتاب عرض عليهم الخيار الثاني؛ وهـو الدخول في ذمة المسلمين بـأن يقبلوا الجزية والخضوع لسيـادة المسلمين مقابل تأمينهـم على حياتهم وممتلكاتهم والسماح لهـم بممارسة شعائر دينهم وتطبيق قوانين الأحوال الشخصية الخاصة بهم. وقد أوصى النبي عليه السلام وخلفاؤه جيوش المسلمين بأنـه في حالة رفض اعتناق الإسلام وخيار دفع الجزيـة من المؤهلين لأن يقدم لهم ذلك العرض، فعلى الجيوش الإسلامية أن تقاتلهم. وعلى سبيل المثال فإن الحديث التالي الوارد في صحيح مسلم أحد أمهات كتب السنّة يقول.

"كان رسـول الله إذا أمـر أميرا على جيشـ أو سرية أوصاه بتقـوى الله ومن معه من المسلمـين خيرا، ثم قال أغزوا باسم الله في سبيل الله. قاتلوا من كفر بالله. أغزوا ولا تغلوا ولا تغـدروا ولا تمثلـوا ولا تقتلوا وليدا. وإذا لقيت عدوك مـن المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال فأيتهـن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين،وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلـك فلهم ما للمهاجريـن وعليهم ما على المهاجرين. فإن أبـوا أن يتحولوا منها فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منه وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم".

الغريب في الأمر، أنه بالرغم من أن محمد حميد الله اقتبس هذا الحديث وأحاديث غيره

مماثلـــة في كتابه (باللغـــة الإنجليزية عن الإدارة الإسلامية لأمــور الدولة، فقد حاول مع ذلـــك تجنب الاعتراف بالطبيعة الحقة للشريعة في هـــذا المضمار، ووصف استخدام القوة في نشـــر الإسلام بأنه سبب الحرب "المثالي" بمقتضى الشريعة. وقد حاول كتاب مسلمون معاصـــرون آخرون يتجنبون الاعتراف بأن الشريعة تطالب المسلمين باستخدام القوة ضد أهل الكتاب، كالنصارى واليهود، إن هم رفضوا دفع الجزية. وقد كررت في هذا الكتاب القول بأنه من الأفضل إدراك هذا وغيره من مظاهر الشريعة في طبيعتها الحقة، ثم تفسيرها في سياقها التاريخي، بدلا من محاولة إنكار الحقائق التاريخية المعروفة للجميع.

وثمـــة نقطة تتصل بالموضوع وهي ميل بعض الكتاب المسلمين المحدثين إلى الإصرار علـــى أنه بالرغم من إقرار الشريعة لاستخدام القـــوة في فتوحات الإسلام في العالم، فإن القـــوة لم تستخـــدم في فرض الدين وهم يعـــززون من هذه الحجة الواهيـــة بالإشارة إلى الآيـــة ٢٥٧ من سورة البقرة التي تنصـــ على أنه لا إكراه في الدين. ولا يمكن التوفيق بين الـــرأي وبين المعنى الواضح للآيات والأحاديـــث اللاحقة التي أشرنا إليها من قبل. فحيث إن غير المسلمين خـــيروا بين اعتناق الإسلام والدخول في ذمة المسلمين ودفع الجزية، إن كانوا مؤهلين لهـــذا الدين.وقد ذهب بعض الفقهاء الأول إلى أن الآية ٢٥٧ من سورة البقرة هـــي إحدى الآيـــات المنسوخة من وجهة نظر القانون الملـــزم في الشريعة. وأكرر قولي إن إدراك هذا المظهـــر من مظاهر الشريعة في طبيعته الحقة ثم تفسيره في سياقه التاريخي، هما وحدهمـــا الكفيلان بتمكيننا من المضي قدما لصياغة المبدأ البديل في القانون العام الإسلامي الحديث.

تنظيم استخدام القوة ومعاهدات الصلح

بالإضافـــة إلى تقييد الاستخدام المشروع للقوة من جانب المسلمين ضد غير المسلمين بقصره علـــى الدفاع عن النفس ونشـــر الإسلام، قامت الشريعة بتنظيـــم المسار العملي للحرب. فأولا نجد أن اشتراط عرض الخيار بين اعتناق الإسلام والدخول في ذمة المسلمين إن كان غير المسلمين مؤهلين لذلك، ويشكل ما يسمى في المصطلح الحديث بإعلان رسمي للحرب وتحذير عادل، وهو شرط ضروري لبدء القتال. كذلك نظمت الشريعة تفصيلا سلوك جيوشـــ المسلمين أثناء الحرب. ففي حديث للنبي عليـــه الصلاة والسلام أوردنا نصه من قبـــل أمر سيدنا محمد جنود المسلمين بألا يغلـــو وألا يغدروا وألا يمثلوا وألا يقتلوا وليدا. وفي أحاديـــث أخرى وسع من حظر قتل غير المشتركين في القتال ليشمل النساء والرهبان وغيرهـــم. وبوسعنا الاطمئنان إلى أن الخليفتين الأولين، أبـــا بكر وعمر رضي الله عنهما، يمثـــلان الموقف السليم للشريعة وهما اللذان قيـــل إنهما أمرا جيوش المسلمين بالإحجام عـــن الاختلاس والغش وخيانة الأمانة والتمثيل وقتـــل الصبيان والشيوخ والنساء وقطع

نخل التمر أو حرقه وقطع أشجار الفاكهة وذبح الماعز والبقر والجمال إلا للطعام. كما روي أنهما أمرا جيوش المسلمين بعدم التحرش بمن يأوي إلى أديرة الرهبان.

أمـــا في حالة انتصار جيوش المسلمين، فقد كان مـــن حقهم الاستيلاء على ممتلكات العـــدو باعتبارها غنائـــم، وذلك وفق العرف السائد - وقد أقـــر القرآن ذلك صراحة، ونظم توزيع مثل هذه الغنائم. وسنشرح بعد قليل قواعد الشريعة الخاصة بمصير المغلوبين من غير المسلمين.

وليســـ من المستغرب في ضوء كل هذه المصادر أن تجـــد أن أولئك الفقهاء المؤسسين للشريعـــة ممن تعرضوا للعلاقات في ضوء كل هذه المصــــادر أن أولئك الفقهاء المؤسسين للشريعة ممن تعرضوا للعلاقات بين الطوائف والعلاقات الدولية، يتحدثون عن حالة حرب دائمـــة بين دار السلام ودار الحرب (وهو ما نهض مجيد خضوري وغيره من الكتاب في هذا الموضـــوع بتوثيقه). وفي رأي هؤلاء الفقهـــاء أن المسلمين قد يضطرون إلى إبرام اتفاقيات صلح (أو عهد) توقف القتال مع الدول غير الإسلامية متى ما تطلبت مصالح المسلمين ذلك. غـــير أن مثل هذه الاتفاقيات ينبغي أن تكون مؤقتة، (يـــرى الشافعي أنه لا يجوز أن يزيد أمدها عن عشر سنوات)، وألا يكون الغرض منها سوى السماح للمسلمين بتسوية نزاعاتهم الداخلية، أو بالاستعداد للجولة التالية من القتال ضد غير المسلمين.

وتوضـــح قواعد إبـــرام اتفاقيات الصلح، وكـــذا المصادر الكثـــيرة للشريعة والتجربة التاريخيـــة، أن حالة الحرب المستمرة نظريـــا بين المسلمين وغير المسلمين لم تكن تعني بالضـــرورة أعمال عنف أو قتال. ومع ذلك فإنه من المهم أن نتذكر أن نظرية الشريعة هي أنه لا يمكن أن يجتمـــع الإسلام والكفر في هذا العالم. وبالتالي فإن الشريعة تحتم إدخال دار الحرب في دار الإسلام، سواء عن طريق القتال أو غيره.

كذلـــك فبما أن الشريعة ترى اعتناق الإســـلام سبباً مشروعاً لاستخدام القوة، فإن مثل هـــذه القوة يجوز استخدامها حتى ضد المسلمين ممن يعد مسلكهم ضارا بالأمة الإسلامية أو بمصالح الإسلام. ولذا فإننا نجد المؤلفات العدة في الشريعة تناقش هذين الصنفين من استخدام القوة في السياق نفسه وباللهجة نفسها.وهذا الموقف مفهوم بالنظر إلى الطبيعة الدينية للدولة. فحيث إن المرتدين والمتمردين كانوا يعدون أعداء للأمة الإسلامية يعملون مـــن داخلها، فقد كان من الطبيعي أن يعاملـــوا معاملة الأعداء الخارجين. غير أن مثل هذا المنطـــق، بطبيعة الحـــال، لم يعد اليوم مقبولا أو سليما في ظـــل المبادئ الحديثة التي لا تقـــر استخدام القوة ضد هـــذه الجماعات ما لم يستخدم أفرادها القوة. كذلك فإنه حيث إن المسلمـــين تنتظمهم الآن قومية مستقلة مختلفة، فإن استخدام القوة بين الدول الإسلامية (كما في حالة الحـــرب العراقية الإيرانية والتي سوف نناقشها بعد قليل) يعد الآن صراعا دوليا ينبغي أن تحكمه قواعد القانون الدولي الخاصة بالصراعات الدولية.

الصراع والتناقض بين مبادئ الشريعة وجوهر القانون الدولي

رأينـا عند المقارنـة بين مبادئ جوهر القانـون الدولي الخاصـة بالتعايش السلمي والمبادئ المقابلة في الشريعة أن بعض مبادئ الشريعة الصريحة والمتفق عليها تتعارض تعارضـاً واضحاً مع المبادئ المقابلة في القانون الـدولي. بل إنه حتى المبادئ والقواعد التفصيليـة الأقل صراحة والمختلف عليها في الشريعة لا تـزال تخلق قدراً من التوتر قد يكـون له أثره الكبير في عدم استجابة المسلمـين للمعايير الدولية. وبعبارة أخرى، فإنه حتـى لو لم يكن ثمة اتفاق بين المذاهـب الرئيسية في الفقه الإسلامي على مبدأ معين أو قاعدة تفصيلية معينة في الشريعة، فإن توافر قدر من الحجية لهذا المبدأ أو هذه القاعدة يخلق توتـراً ملحوظاً بين الشريعة والمعايير، المقابلـة في القانون الدولي الحديث. ومن المهم أن ندرك حقيقة هذا التوتر حيث إن الهدف من هذا الفصل هو الدعوة إلى التوفيق بين القانون الإسلامي والمعايير الدولية عن طريق استئصال التناقض الفعلي والتوتر الصريح بين القانون الإسلامي وجوهر القانون الدولي.

ونستخلص مـن أية مقارنة بين مبادئ جوهر القانون الـدولي المذكورة عالمية وبين مبـادئ الشريعة التي لا تعترف بالدول غير الإسلامية وتقر استخدام القوة ضدها، نتيجة حتمية مؤداهـا أن ثمة تناقضا كبيرا وخطيراً بين هذين النظامـين القانونين. فالشريعة تناقض بصورة مباشرة ميثـاق الأمم المتحدة، حيث إنه في حين يحظر الميثاق استخدام القوة في العلاقات الدولية إلا للدفاع عن النفس، تقر الشريعة استخدام القوة لنشر الإسلام أو الدفاع عن مبادئ الإسلام في دولة إسلامية أخرى. كذلك فإن تمسك الشريعة بفكرة وجود حالة حرب دائمة مع الدول غير الإسلامية وعدم الاعتراف بها، يعني رفض أساس القانون الدولي الحديث كله. وقد تحدث الفقهاء المسلمون الأول الذين تعرضوا للموضوع عن حالة حرب دائمة بين المسلمين وغير المسلمين يجوز وقفها مؤقتا بإبرام اتفاقية صلح أو عهد، ودون أن يعنـي ذلك الاعتراف الكامـل أو الصلح الدائم اللذين يتطلبهـا القانون الدولي. فالنتيجة الواضحة القاطعة إذن هـي أن ثمة مجالات معينة للتوتر والتناقض الخطيرين جدا بين الشريعة والقانون الدولي الحديث. مما ينبغي التصدي لتصفيتها بصورة حاسمة وقاطعة.

صلة الشريعة بالممارسات الإسلامية المعاصرة

نعلم أن السلوك البشـري، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، هو نتاج اعتبارات وقـوى نفسية واقتصاديـة وسياسية واجتماعية كبـيرة التنوع. والعلاقـات الإنسانية ديناميكيـة بطبيعتها، بمعنى أن سلوك أي فـرد أو جماعة من الأفراد هو جزء من رد فعل الشخـص الآخر أو الجماعة الأخرى. ويعتبر القانون (خاصـة القانون الديني) جزءا مهما

في العمليـــات التي تحفز وتوجه السلوك البشري. وبناء على ذلك، فإنه بالرغم من أننا لا نقصـــد أن السلوك الإسلامي كان دائما خاضعا لتأثير أحكام ا لشريعة وحدها دون غيرها، فإنـــه ليس بوسعنا أن ننكر أن من يصنعون السياسة الرسمية يأخذون بعين الاعتبار رأي الشريعـــة في أي موضوع. والواضح أن الـــوزن المنسوب لرأي الشريعة يختلف من شخص لآخـــر ومن جماعة لأخرى، وأن هـــذا الوزن تذبذب بالتأكيد مـــن مرحلة تاريخية لمرحلة تاريخية أخرى، حتى على المدى القريب.

وقـــد سبـــق لنا أن شرحنا في الفصـــل الأول من هذا الكتاب أن ثمـــة دلالة كافية تؤيد القول بأن دور الإسلام في الحياة العامة يزداد بصورة مستمرة، وأنه من المرجح أن يكون لتعاليمه تأثير متزايد في سلوك المسلمين. ولا شك في أن مثل هذا التأثير ستكيفه مجموعة متنوعة من العوامل والقوى الداخلية والخارجية الأخرى، إما بصورة إيجابية أو على نحو سلبي.

الخلفية في التاريخ الحديث

وأيا مـــا كان الدور الذي لعبته مبادئ الشريعة في تكييـــف السلوك الإسلامي الخاص بالعلاقات الدولية حتى القرن السادس عشر، فقد ظهرت منذ ذلك التاريخ اعتبارات جديدة. فمع بزوغ قوة أوروبا وتدهور قوة المسلمين، اضطرت أقوى دولة إسلامية في العصر الحديث وهي الإمبراطورية العثمانية، إلى قبول مبادئ القانون الدولي كما صاغتها الأمم الأوروبية. وسرعان ما تبعتها في ذلك الدول الإسلامية الأخرى في ذلك الوقت، كالصفويين في إيران، والمغـــول في الهند. فلكي تنال الإمبراطورية العثمانية الاعـــتراف بها كدولة مسئولة ذات سيـــادة، ولكي تنعم بثمار الاعتراف بحقوقها في ظل القانون الدولي، اضطرت إلى الاعتراف بمســـاواة الـــدول الأخرى لها في الوضـــع، وعليها أن تضمن الاحـــترام الكامل لحقوق تلك الـــدول. فما جاء أوان تأسيس الدول الإسلامية الحديثة الأخرى نتيجة لتفكك الإمبراطورية العثمانية في أعقاب الحرب العالمية الأولى، حتى كان معيار الانضمام إلى المجتمع الدولي قد ساد وأضحى على كافة الدول قبوله.

كذلك فإن مع بداية القرن العشرين كان على غالبية الشعوب الإسلامية أن تذعن لحكم استعمـــاري أوروبي مباشر أو لسيطرة أوروبية غير مباشـــرة. وبالتالي، فإنه لم يكن لتلك الشعـــوب تمثيل مباشر يمكنها من المساهمة في تطوير القانون الدولي والعلاقات الدولية طـــوال النصف الأول من القرن العشرين. ومع ذلك فقد استفادت تلك الشعوب فيما بعد من تطوير القانون الـــدولي والمنظمات الدولية، خاصة بعد تصديق ميثاق الأمم المتحدة على برنامج صارم لتصفية الاستعمار، وتنفيذ هذا البرنامج تنفيذا مطردا منذ عام ١٩٤٥.

أمـــا وقد تحررت الشعوب الإسلامية من الاستعمار ونالت استقلالها السياسي، فقد بات

عليهـا أن تتعامل مع شعوب العام الأخرى داخل الإطار الأساسي للقانون الدولي الحديث. فقـد تكون ثمـة حاجة إلى تصحيح وتعديـل جوانب معينة من القانـون الدولي الراهن، ومراجعـة علاقات القوى المختلفة التي يعززها هذا القانـون، غير أن مثل هذا التصحيح والتعديـل أن يخـدم مفهوم الشريعة عن القانون الدولي والعلاقـات الدولية، ذلك أنه من المحتـم على الدول الإسلاميـة أن تعترف اعترافا كاملا بالدول غـير الإسلامية وأن تقبل سلامـا دائما معها، حتـى تضمن الاعتراف بسيادتها هي نفسهـا وباستقلالها السياسي. وعلى كافة المسلمين المعاصرين أن يقبلوا جوهر القانون الدولي، وأن يعملوا في إطاره هو لا في إطار المبادئ المقابلة في الشريعة.

ومـع ذلك، فإن الشريعة تظل ماثلة في قلوب وعقول المسلمين في جميع أنحاء العالم بصـورة قوية. وحتى في الدول التي لا تتخذهـا نظاما رسميا، نجد أن لها تأثيرا قويا في مواقف المسلمـين وسياساتهم في معظم أنحاء العالم الإسلامـي. فالأفكار المتضمنة في الشريعة لها صلة قويـة بالقضايا الحيوية المعاصرة، ومن المحتمل أن يكون لها عواقب بعيدة المدى وذات دلالات مهمة.

الحرب العراقية الإيرانية

لا تعنينا هنا الأسباب التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية المعقدة للغاية وراء الحـرب العراقية الإيرانية. وإنما يعنينا في سيـاق موضوعنا هنا هو تطبيق مبادئ الشريعـة على هذا الصراع. وعند تقييم الحرب في ضوء مبادئ الشريعة المتعلقة بالحرب لن نحمل استخدام كل من طرفي النزاع للحجج الشرعية على محمل الجد. وإنما يعنينا هنا النظرة الموضوعيـة للشريعة إلى هذا النزاع ودلالاتها بالنسبة للقانون الدولي والعلاقات الدولية. ومـن ذلك فإن استخدام الطرفين للحجج الشرعية لـه مغزاه حيث يبرز اعتقاد زعمـاء الدولتين أن مثـل هذه الحجج لها وزنها عند رعاياهـم. ومهما بلغ نفاق الزعماء واستغلالهـم لحجـج الشريعة من أجل تبرير مواقفهم، فإنه مـن المهم أن ندرك أن مبادئ الشريعة تغرى الناس باستغلالها لتحقيق مآربهم.

فـإن كان صحيحا ما زعمت إيـران من أن العراق هو الذي أشعل نار الحرب عام ١٩٧٩ باعتدائـه على أرض إيرانيـة، فإن لإيران الحق بمقتضى الشريعـة في أن تستخدم القوة للدفاع عن نفسها. غير أنه بإجلاء القوات العراقية عن الأراضي الإيرانية، وهو ما حدث بعد بضـع سنوات من بداية الحرب، انتهى الحق الإيراني في استخدام القوة للدفاع عن النفس. ورغم أنه سيكون لإيران الحـق في مطالبة العراق بتعويضات عن الهجوم والخسائر التي لحقـت بالمصالح الإيرانية، فإنه من الواجـب المطالبة بهذا الحق – في البداية على الأقل – من خلال التفاوض والتحكيم لا بالاستمرار في استخدام القوة ضد العراق. ومع ذلك فقد

كان بوسع إيران مواصلــة استخدام القوة بمقتضى حجة في الشريعة مختلفة تماما عن الحجــة السابقة، ألا وهي الحق المزعوم في التدخل لإنقــاذ الشعب المسلم في العراق من براثــن حكم علماني استبدادي غاشم، وإقامة دولة إسلامية في العراق. فهل ثمة أساس في الشريعة لمثل هذه الحجة؟

يبــدو أنه بالإمكان مؤازرة هذه الحجة بأحكام مــن الشريعة. ذلك أن ثمة آيات قرآنية عديــدة وممارسات إسلامية في مطلع التاريخ الإسلامــي، يمكن تفسيرها على أنها تعطي للمسلمين الحــق (إن لم تفرضه كواجب) في استخدام القوة مــن أجل إقامة حكم إسلامي حقيقــي عادل. ففي إطار تفســير الفقهاء للقرآن، يمكن فهم الآيــات المختلفة التي تحض المسلمــين على الجهاد من أجل العدل وفي سبيل الله، ومقاومة الظلم والشر (كالآيات ١١٠ مــن سورة آل عمران و ٧١ من سورة التوبة و ٤١ مــن سورة الحج) على هذا النحو وعلى سبيل المثال، فإن الآية ٧٥ من سورة النساء التي كثيرا ما استند إليها الخميني وغيره من القادة الإيرانيين تقول: وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعــل لنا من لدنك نصيرا. وسنرى فيما بعد أن ثمــة أحاديث يبدو أنها تدعو إلى العمل المباشر كلما كان ذلك بالمستطاع من أجل إزالة الظلم.

صحيــح أن هذه النصوص يمكن (وينبغــي في رأيي) تأويلها اليوم على نحو يتفق مع مبــدأ سيادة القانون (القومي والدولي)، وأن النضــال والجهاد ضد الظلم والشر ينبغي أن يكــون بوسائل غير استخــدام القوة. غير أن هذا لا يغير من حقيقــة أن هذه النصوص قد فســرت في الماضي على أنها تؤيد العمل العنيــف المباشر ضد ما يعتبر ظلما وشرا. وقد ذكرنــا في الفصــل الرابع من هذا الكتــاب أن الشريعة تجيز استخــدام القوة داخل الأمة الإسلامية ذاتها. وبذا فإن الموقف المنسوب إلى إيران يبرز التناقض بين الفكرة القديمة عن وحــدة الأمة الإسلامية وبين الفكرة الحديثة عن السيادة المستقلة لشعب كل دولة قومية داخل حدودها الجغرافية السياسية.

ولــو أن الحرب العراقية الإيرانية حدثت في الماضي لصنفت على أنها حرب داخلية أو أهليــة في أمة الإسلام. غير أنه بالنظر إلى إجمــاع الشعوب الإسلامية الحديثة على قبول حقيقــة وجود دول قومية مستقلة، فإن استخدام دولــة إسلامية القوة ضد دولة إسلامية أخــرى هــو شأن من الشؤون الدولية لا الداخلية. ومع ذلك فــإن من المفيد هنا أن نلاحظ دلالات الآيــة ٩ مــن سورة الحجرات التــي تدعو المسلمين إلى التدخــل لوقف القتال بين جماعتين مــن المسلمين. تقول الآية: "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا، فأصلحوا بينهما فــإن بغــت إحداهما على الأخرى فقاتلــوا التي تبغي حتى تفيئ إلى أمــر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين".

إن ثمة قدرا من الغموض الحتمى في مبدأ الشريعة القائم على أساس هذه الآية، نلمسه في تطبيقهـا على الحـرب العراقية الإيرانية. فالآية تذهب إلى أنـه إذا فشلت جهود الأمة الإسلاميـة كلها في مصالحة طائفتين متقاتلتين مـن المسلمين، فعلى المسلمين كافة أن يقاتلـوا الطائفة الباغية حتى تفئ إلى أمر الله. ويثور التساؤل هنا: من هو الباغي وما هو أمر الله الذي يجب أن تفئ إليه؟

وذلـك أنه بوسع إيران من ناحية أن تزعم أن العراق هـو الباغي، ليس فقط لأنه كان البادئ بالهجوم، وإنما أيضا لأنه دولة علمانية لا تطبق الشريعة في نظام حكمها. وبوسع إيـران من هذا المنطلق أن تطالب كافة المسلمين بالاشتراك معها في محاربة العراق حتى تقـوم دولة إسلامية فيه. وربمـا كان هذا هو المنطق وراء الدعـوة الإيرانية المتكررة إلى إسقاط حكومة الرئيس صدام حسين البعثية كشرط لإنهاء الحرب.

ومن ناحية أخرى يمكن للعراق أن يزعم أن إيران هي الباغية، ليس فقط لاستمرارها في اعتداءاتها التاريخية على العراق، وإنما أيضا لمواصلتها الهجوم بالرغم من إعلان العراق المتكـرر عن رغبته في إنهاء الحرب والتوصل إلى تسوية عـن طريق التفاوض. أما بصدد اتهامات إيران الخاصة بطبيعة النظام السياسي في العراق وتوجهاته الأيديولوجية، فإنه يمكن للعراق الرد بأن هذا من الشؤون الداخلية التي يحق للشعب العراقي وحده أن يفصل فيها دون تدخل قوى خارجية حتى لو كانوا أخوة مسلمين.

ولكـن من هذين المبدأين من مبادئ الشريعة (ترخيصها باستخدام القوة لإقامة دولة إسلامية، وأمرها المسلمين بالتدخل لمصالحة طائفتين مسلمتين تتقاتلان) دلالات خطيرة جدا بالنسبة للعلاقات الإسلامية الحقة، هل يصبح من حق أية دولة إسلامية– على هدى المبدأ الأول من الشريعة المذكورة عاليه – أن تتدخل بالقوة إن استدعى الأمر في الشؤون الداخلية لدولة أخرى متى رأت الدولة الأولى أن الثانية لا تطبق أحكام الشريعة؟ وحيث إن شـروط التدخل على هدى المبدأ الثاني من الشريعة يمكن أن يكون محل خلاف، فهل يعني ذلك أن للمسلمين الآخرين (أو الدول الإسلامية الأخرى) أن يتدخلوا ضد أي طرف يرون أنه الباغي؟ وكيف يمكن الحفـاظ على السلام الدولي لو كان بوسع الدول الإسلامية استخدام القوة ضد بعضها البعض على هذا النحو؟

والنتيجـة الحتمية التي نخرج بها من كل هذا، هـو أن حكم القانون الدولي ينبغي أن يسـود العلاقات الدولية، سواء بين الدول الإسلامية نفسها أو بين الدول الإسلامية والدول غـير الإسلامية.وسنبين في القسم الأخـير من هذا الفصل أنه مـن الواجب تفسير الآيات القرآنية والمصادر الأخرى للشريعة التي تتناول هذا الموضوع على ضوء هذه النتيجة.

الإرهاب الدولي

كثـــيرا ما يقال من إنه من الصعب الاتفاق على تعريف عام لذلك الشكل من العنف ذي البواعـــث السياسية مما شاع تسميته بالإرهـــاب، حيث إن كل ظرف ينبغي النظر إليه في السياق الخاص به.بما في ذلك عوامل مثل أسباب الصراع الكامن وراء الإرهاب، والخيارات المتاحة للأطراف من أجـــل تحقيق أهدافها. فتحديد هذه العوامل وعلاقتها بالأمر يتوقفان على الغرض من التعريف، أي على ما إذا كان المرء يحاول فهم الظاهرة من زاوية سياسية أم اجتماعيـــة أم نفسية. ويكفينا هنا أن نعـــرف الإرهاب بأنه استخدام العنف الخفي ضد غـــير المقاتلين لتحقيق أهداف سياسية، وبالتالي فإنـــه يمكن أن يصدر الإرهاب عن دوائر حكوميـــة أو عن أفراد. وحين يتم تخطيط أعمال العنف هذه، أو الإعداد لها، أو تنفيذها، في أكثر من دولة واحدة، يضحي الإرهاب مصدرا للقلق الدولي.

ورغـــم أن استخدام العنف الخفي ضد غير المقاتلين يخالـــف أحكام الشريعة الخاصة بالاستخدام المشروع للقوة، فإن بعض نصوص القرآن والسنة وبعض السوابق في التاريخ الإسلامـــي قد تؤخذ على أنها تقر العمـــل المباشر من أجل إزالة الظلم وتصحيح الأوضاع. وقد سبق أن ذكرنا بعض الآيات المتصلة بالموضوع. غير أن ثمة حديثا ورد في أصح كتب الحديـــث يبدو وكأنه يعزز من هذا التفسير، وهو "عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: من شهد منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعـــف الإيمان". والتفسير المستنير لهـــذه النصوص، بما في ذلك الحديث السابق، يوضح أنها لا تعني بالضرورة إجازة اللجوء إلى العمل العنيف المباشر. وفي رأيي أنه من الواجب اليوم فهم هذه النصوص على أنها تعني العمل غير العنيف، وهو ما يتفق مع مبدأ سيادة القانون. ومع ذلك فإنه من الواجب الاعتراف بأنه من الممكن أخذ هذه النصوص على أنها تقر العنف المباشر، وهو تفسير الفقهاء لها في الماضي.

كل هـــذا إنما هو مثل واضـــح لما نرى أنه توتر وتناقض بـــين الاتجاه العام للشريعة وجوهـــر القانـــون الدولي، فالقرآن والسنـــة ورد وفُهما في بداية الأمـــر في سياق سياسي واجتماعي بالغ الاختلاف عن السياق الراهن، ويغريان باستخدامهما لتبرير العنف الخفي في ظروف قد تغيرت على نحو جذري.

وليســـ بالوسع القضاء على إمكانية سوء استخدام المصادر الإسلامية بإغفال السياق التاريخي، إلا عن طريق تبني المبدأ التالي في التأويل:

إن وجود نصوص من القرآن والسنة تؤيد العمل العنيف المباشر، والاستخدام التاريخي لتلـــك المصادر في تبرير مثل هـــذا العمل في مطلع التاريـــخ الإسلامي،أمران لا سبيل إلى إنكارهمـــا. وبالتـــالي فإن من الواجب قبـــول مبدأ أساسي بنّاء يذهـــب إلى أنه بالرغم من أن تفســـير تلك المصادر،والحجية التي يقال إنهـــا أضفتها على العمل العنيف المباشر في

الماضــي، قد يكون لهما مــا يبررهما في سياق تاريخي سابق، فــإن مثل هذا التفسير لم يعــد صالحا اليوم، وإن مثل هذه الحجية لم تعد كافية مقبولة. لقد كان من الطبيعي إزاء الضعــف المعروف في سيادة القانون الفعلي في السياق الداخلي، والافتقار الكامل تقريبا في العلاقـــات الدولية في الماضــي، أن يفسر الفقهاء الأوائل تلك النصوص على أنها تجيز مساعدة المرء لنفسه باللجــوء إلى العمل العنيف المباشر. غير أن التفسير لم يعد مقبولا علـــى ضوء ذلك القدر الأكبر في سيادة القانون الذي نلمسه في المجالين الداخلي والدولي اليوم. وعلـــى أي حال فحيث إن مساعدة المرء لنفسه باللجوء إلى العمل العنيف المباشر لا تعني غير الكارثة وانهيار المجتمع القومي الدولي المتحضر اليوم، فمن الواجب التخلي عن التفسير السابق من قبيل السياسة الحكيمة.

قد يشعر المسلمون بخطر الغزو العلماني والمادي لعالمهم، وبالقلق البالغ إزاء التأثير الحضاري والفكري "غير الإسلامي" في نفوسهم وعقولهم. غير أنه ما دامت هذه التهديدات والمؤثــرات لا تتســم بالعنف، فليس من حق المسلمــين إلا أن يواجهوها بوسائل سلمية. عليهــم أن يعززوا من قيمهم الأخلاقية الإسلامية داخــل مجتمعاتهم، وأن يواجهوا الخطر الحضــاري والفكري على عقيدتهم وأسلوب معيشتهم بوسائــل سلمية لا عنف فيها. وفي اعتقادي أنه من مصلحة المسلمين الاستجابة للتحدي على المستويين الحضاري والفكري، دون السعــي إلى إخفاقــه "أعدائهم" وترويعهم. فإن لمن الخطــأ والخطر أن تعتمد ديانة عالميــة كبرى كالإسلام على الطغيان وترويع المخالفــين والمجددين في سعيها للحفاظ على ولاء أتباعها.

مصالحة وإسهام إيجابي

يبدو أن أفضل منهاجية للإصلاح تبشر بتحقيق مصالحة كاملة بين القانون الإسلامي وجوهر القانــون الدولي هي المنهاجية التي شرحناهـــا في الفصل الثالث. ولحسن الحظ فإن النظرية الإسلامية التقليدية وواقـــع العلاقات الدولية التاريخية بين المسلمين وغير المسلمــين تتضمن بالفعل بعض العناصر التي يمكــن استخدامها أساسا للمصالحة بين القانون الإسلامي والقانون الدولي الحديث. فأولا، وبالرغم من العداء النظري وحالة الحرب الدائمــة بين المسلمين وغير المسلمين، فإن المسلمين قد خبروا في الماضي تعايشا سلميا مع غير المسلمين. وثانياً: ثمة تعضيد قوى لحرمة المعاهدات بين المسلمين وغير المسلمين مما يؤكده القرآن والسنة، وتعززه الممارسات الإسلامية القديمة. وثالثا:ثمة قبول للوسائل الراسخة للتعامل الدولي السلمي وتسوية المنازعات عن طريق الدبلوماسية والتحكيم. كل هذه العناصر، وربما غيرها من العناصر الإيجابية الأخرى في التراث الإسلامي، يمكن الآن استخدامهـــا في بناء صرح نظرية شاملة للقانون الإسلامي الحديث تتفق تماماً مع جوهر

القانون الإسلامي.

والسبيل الوحيد إلى تحقيق القــدر الضروري للإصلاح هو أن نستبدل حكم تلك الآيات القرآنيــة والأحاديث الواضحة القاطعــة التي تقر استخدام القوة في نشر الإسلام بين غير المسلمــين وفرضه على المسلمين المرتدين، بحكم الآيــات القرآنية والأحاديث التي تدعو إلى استخـــدام الوسائل السلمية في تحقيق هذين الهدفين، كأساس للقانون الإسلامي. فوق المعيار الأساسي القائل بأنه من الواجب فهم القرآن والسنة في سياقهما التاريخي، سيعمل الإصــلاح المقترح على إحلال قانون إسلامي حديــث قائم على الآيات القرآنية والأحاديث المكية محل عناصر الشريعة القائمة على الآيات والأحاديث والممارسات المدنية.

إن كافة الآيات والأحاديث التي تقر استخدام القوة في نشر الإسلام بين غير المسلمين وفرضــ الإسلام علـــى المسلمين المرتدين تنتمـــي إلى الفترة المدنية. وقــد ذهب الفقهاء الأول – علـــى ضوء مبدأ النســخ – إلى أن النصوص المدنية اللاحقــة وممارسات الدولة الإسلامية الأولى القامة على تلك النصوص قد نَسخت، من المنظور القانوني، كافة النصوص والممارسات السابقة المتعارضة مع ما عَدّوه الرسالة الختامية للنبي عليه الصلاة والسلام في المدينـــة. وعلى هذا فقد اعتبرت النصوص والممارسات المكية السابقة مرحلة انتقالية أملتها اعتبارات "تكتيكية"، وهي قلة عدد المسلمين خلال تلك المرحلة وضعفهم النسبي. أما حين تحولت أعداد غفيرة مـــن العرب إلى الإسلام وقامت الدولة الإسلامية في المدينة، فقد ارتـــؤى أن المسلمين أصبحوا من القوة بحيث أصبح في وسعهم نشر عقيدتهم بالقوة وإخضاع كافة أعداء الدولة الإسلامية سواء داخل أمة المسلمين أم خارجها.

وبالنظر إلى السيـــاق التاريخي الذي نهض فيه الفقهـــاء الأوائل بمهمة تفسير مصادر الإســـلام وبناء صرح الشريعة بوصفهـــا نظاما قانونياً شاملا، فقـــد كان هذا الفهم وهذا التطبيـــق لمبدأ النسخ منطقيين وضروريين. وربما مـــا كان الإسلام ليبقى لو أن المسلمين حـــرم عليهم في ذلك الوقت استخـــدام القوة في الدعوة إليه وللحفـــاظ على وحدة الأمة واستقرارهـــا. ذلك أنه كان من غير العملي الاحتفاظ بمجتمع مسالم في الوقت الذي كانت القوة والعنف فيه هما القانون. غير أننا – وكما كررنا ذلك مرارا في هذه الدراسة – نلاحظ أن السيـــاق الـــذي فسرت وطبقت في إطاره مصادر الإســـلام في بادئ الأمر قد تغير تغيرا جذريـــا، مما يجعل من الضروري تعديل القانـــون المستقى من تلك المصادر. ولذا فإنه من المنطقـــي والضروري معا الآن أن نعكس مســـار النسخ، بأن نجعل ما كان محكماً من قبل منسوخا اليوم، ونجعل ما كان منسوخا في الماضي هو القانون الإسلامي الحديث.

وفي اعتقادي أن المسلمين جميعا اليـــوم سيقرون بسهولة أن نوعية الإيمان بالإسلام التـــي تحققت عن طريق التحول السلمي بكامل الحرية إليـــه أرقى بكثير من نوعيته التي تحققت عن طريق استخدام القوة أو التهديد باستخدامها. كذلك نوعية الأمة الإسلامية التي

تربــط بين أفرادها روح العدالـــة والشرعية الحقيقية هي أرقى بكثير من نوعية الأمة التي يربط بين أفرادها قمع الاختلاف والتجديد.يعني هذا أن النصوص المكية أرقى مضمونا من النصوص المدنية، وبالتالي فإن النموذج المدني للعلاقات بين الطوائف والعلاقات الدولية هو الذي كان انتقاليا وتكتيكا لا النموذج المكي كما ظن الفقهاء في الماضي.

وسيحقق هذا الفهم، متى قبلناه من حيث المبدأ، قدرا عظيما من المصالحة بين القانون الإسلامــي وجوهر القانون الدولي، إذ سيرفض إضفاء الشرعية الدينية على استخدام القوة في نشــر الإسلام والإبقــاء عليه بين المسلمين. وإن التمسك بمبــدأ المعاملة بالمثل الذي ذكرنـــاه في الفصول السابقة وسنشرحه بتفصيل أوفـــى في الفصل السابع، سيدفع الدول الإسلاميـــة الحديثة إلى الاعتراف لكافة الدول – إسلاميـــة أو غير إسلامية – بالقدر نفسه من تقريـــر المصير والسيادة الوطنية التي تريده لنفسهـــا. وجدير بالذكر أن جميع الدول الإسلاميـــة الحديثة التزمت بهذا المبـــدأ الذي تنص عليه بنود المـــادة الثانية من ميثاق الأمم المتحـــدة التـــي أوردناها في بدايات هـــذا الفصل. غير أن المنهـــج المقترح لن يكون مجديـــاً ما لم يشاهد المسلمون ويقدروا التغير الجذري الـــذي طرأ على السياق التاريخي. لذلـــك، على كافة الحضارات والأيديولوجيات الأخرى واجب التمسك بمبادئ جوهر القانون الدولي واحترامها إن هي شاءت إقناع المسلمين بالحاجة إلى التخلي عن عناصر الشريعة المخالفة للقانون الدولي الحديث. وبهذا سيحق لغير المسلمين مطالبة المسلمين بالاشتراك معهـــم في احترام القانون الـــدولي، وهي عملية ديناميكية على أساســـ أن انصياع كافة الأطراف لهذا القانون من المرجح أن يولد انصياعاً أكبر وتطورات إيجابية أخرى، في حين أن رفض بعض الأطراف الرئيسية له من المرجح أن يؤدي إلى عدم انصياع الأطراف الأخرى وإحباط الجهود في هذا الصدد.

وعلـــى سبيل المثال، فإن التناقض الواضـــح والإغفال الصارخ للقانون الدولي من قبل دولـــة عظمى كالولايات المتحدة الأمريكية من شأنهمـــا أن يولدا عواقب سلبية لمصداقية سيادة القانـــون في العلاقات الدولية، وحين رأت بقية دول العالم الولايات المتحدة تغزو جزيـــرة جرانادا الصغيرة، اعتقـــدت وبحق، أن القانون الدولي مجـــرد أداة في يد الأقوياء تستخـــدم ضد الضعفاء، لا قـــوة ذات شأن تستخدم في إقرار القانون في العلاقات الدولية. وقـــد نستخلص نتيجة مماثلة من رفض الولايات المتحـــدة الانصياع لقرار محكمة العدل الدولية بشأن قضية النزاع بين نيكاراجوا والولايات المتحدة.

وإني لأرى مـــع ذلك، أنه من غير المقبول على الإطلاق القول بأن هذه التطورات السلبية تجيز لنا التخلي عن جهودنا في سبيل مبدأ سيادة القانون في العلاقات الدولية. بالعكس، فإن هذه التطورات في اعتقادي ينبغي أن تقوّى من تصميمنا على فرض حكم القانون؛ على كل مـــن ينتهكه أو يهدد بانتهاكه في العلاقات الدولية. والقول بغير ذلك يعني الاستسلام لفوضى شاملة، إن لم يعن إفناء البشرية في حرب نووية.

الفصل السابع

الشريعة وحقوق الإنسان الأساسية

يمكن النظر إلى بعض القضايا التي ناقشناها في الفصلين الرابع والخامس، مما يتصل بالدستورية والعدالة الجنائية بوصفها قضايا خاصة بحقوق الإنسان في السياق الداخلي للدولة القومية الحديثة. غير أنها في ذلك السياق تسمى عادة بالحقوق الدستورية الأساسية. وسنستخدم في هذا الفصل عبارة "حقوق الإنسان" في الإشارة إلى تلك الحقوق التي يعترف بها ويرعاها القانون الدولي والمؤسسات الدولية. وعلى هذا فإنه بالرغم من أن الحقوق الدستورية الأساسية وحقوق الإنسان الدولية يشغلها النوع نفسه من المزاعم والمطالبات، فإن مجال الأولى هو تلك المزاعم والمطالبات في سياق النظام القانوني القومي الداخلي، في حين تختص الثانية بها في سياق النظام القانوني الدولي.

وحيث إن الغرض الرئيسي من هذا الكتاب هو تمكين المسلمين من ممارسة حقهم في تقرير المصير دون انتهاك حق الآخرين فيه، فإننا سنحاول في هذا الفصل تحديد مجالات الصراع بين الشريعة والمعايير العالمية لحقوق الإنسان، مع السعي إلى تحقيق مصالحة وعلاقة إيجابية بين هذين النظامين. والافتراض في هذا الفصل، شأنه في الفصول السابقة، هو لو أن المسلمين قد طبقوا الشريعة التقليدية فلن يكون بوسعهم ممارسة حقهم في تقرير المصير دون انتهاك لحقوق الآخرين. غير أنه بالإمكان تحقيق توازن في إطار الإسلام ككل عن طريق تطوير المبادئ المناسبة في القانون العالم الإسلامي الحديث. بحيث يطبق المسلمون قانونا إسلاميا دون انتهاك حقوق الإنسان.

ويثير هذا البيان لأهداف الفصل الحالي بهذه الطريقة سؤالا مبدئيا عن صلة ما يسمى بحقوق الإنسان العالمية بالشريعة، أو حتى الإسلام.إذ ما الذي يدعو أن تكون حقوق الإنسان العالمية هي المعيار في تقييم الشريعة وهدفاً من أهداف القانون العام الإسلامي الحديث؟

عالمية حقوق الإنسان

يفرض البند الثالث من المادة الأولى من ميثاق الأمم المتحدة (والمشار إليه في الفصل السادس) على جميع الدول أعضاء الأمم المتحدة التزام التعاون على تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين. غير أن الميثاق لا يعرِّف عبارتي "حقوق الإنسان" والحريات الأساسية. وقد نهضت الأمم المتحدة بهذه المهمة في سلسلة من الإعلانات والاتفاقات والمعاهدات منذ عام ١٩٤٨. والملاحظ أن وثائق الأمم المتحدة الخاصة بحقوق الإنسان، والوثائق الإقليمية الأوروبية والأمريكية والأفريقية تتبنى نفس المبدأ، وهو الالتزام بمعايير عالمية لحقوق الإنسان من قبل كافة دول العالم أو دول المنطقة في حالة الوثائق الإقليمية.

وثمة جدال حول حقيقة عالمية هذه المعايير، كما أن هناك بعض المشكلات الخطيرة الخاصة بالتنفيذ. غير أن هذا لا يعني أنه ليس هناك معايير عالمية ملزمة أو أنه ينبغي التخلي عن جهود التنفيذ.وموقفنا هنا هو أن هناك معايير عالمية معينة لحقوق الإنسان ملزمة بمقتضى القانون الدولي، وأنه من الواجب بذل كل جهد في سبيل تطبيقها عملاً. فمبدأ احترام حقوق الإنسان وحمايتها وصف بأنه Jus Cogens، أي أن هذا المبدأ في القانون الدولي هو من الأهمية والخطورة بحيث لا يجوز للدول نقضه حتى لو اتفقت على ذلك. وينطبق هذا بطبيعة الحال، على احترام وحماية حقوق الإنسان من حيث المبدأ، ومن الأسهل علينا أن نورد أمثلة لحقوق الإنسان هي في المقام نفسه، مثل تحريم القتل والرق، من أن نعرف هذا المفهوم بصورة قاطعة. ومع ذلك فإننا سنحاول فيما يلي تعريفه، أو على الأقل، بيان المعيار الذي يمكن على هديه تحديد حقوق الإنسان.

وتتمثل الصعوبة الأساسية في العمل على تحديد معايير عالمية لا تعرف الحدود الحضارية، خاصة الدينية منها،في أن لكل حضارة قيمها الخاصة بالنظر إلى أن كل حضارة تستقى من مصادرها الخاصة بها معايير صحة مبادئها. ولو أن أية حضارة (خاصة قائمة على أساس الدين) حاولت تحديد العلاقات بينها وبين غيرها، فالأرجح أن يكون هذا على نحو سلبي وربما عدائي.والعادة أن تؤكد كل حضارة ثقافية أو دينية تفوقها على غيرها من أجل الحفاظ على ولاء أعضائها وامتثالهم لقيمها وأعرافها هي.

ومع ذلك فإن ثمة مبدأ معياريا مشتركا تأخذ به كافة الحضارات الكبرى هو إن فُسر على نحو مستنير قادر على دعم المعايير الدولية لحقوق الإنسان. هذا المبدأ هو وجوب معاملة المرء للناس كما يحب أن يعاملوه به. هذه القاعدة الذهبية التي أشرنا إليها فيما تقدم باسم مبدأ المعاملة بالمثل، تؤمن بها كل ديانات العالم الكبرى. أضف إلى ذلك أن القوة الأخلاقية والمنطقية لهذه البسيطة يمكن لكافة البشر من كافة الحضارات والعقائد الفلسفية أن يقدروا فضلها.

ليس من السهل أن يضع المرء نفسه مكان شخص آخر، خاصة إن كان هذا الشخص الآخر من جنســ أو دين مختلف. والغرض من مبدأ المعاملة بالمثــل – فيما يتصل بموضوعنا الراهن – هو أنه على المرء أن يحاول تحقيق أكبر قدر ممكن من الاقتراب من مكان الشخص الآخــر. فإن افترضنا أن شخصا مــا هو في نفس وضع غيره من كافة الوجوه، بما في ذلك الجنســ والعقيدة الدينية وغيرها من المعتقدات، فأي مــن حقوق الإنسان الأساسية التي سيطالب بها ذلك الشخص؟

ومــن الواجب أن نؤكد هنا أن المعاملــة بالمثل تقتضي التبادل، بمعنى أنه حين يضع المــرء نفسه مكان شخص آخر فهو يميل إلى أن ينســب معاملة مقابلة بالمثل إلى النظام العقيــدي لهذا الشخص. فإن قبل (أ) وضــع (ب) أو عقيدته بغرض الاعتراف لـ (ب) بالحق في أن يتلقــى المعاملة نفسها التي يطالب بها (أ) لنفسه، فسيفترض (أ) أن (ب) يقبل مبدأ المعاملــة نفسه بالمثــل تجاه (أ) بالاعتراف لـ (أ) الحقوق نفسهــا التي يطالب به لنفسه. وبعبارة أخرى فإنه لا يجوز لـ (أ) أن ينكر على (ب) حقوقه على أساس أنه من الأرجح ألا يسمح (ب) لـ (أ) بالحقوق نفسها بالنظر إلى أن النظام العقيدي لـ (أ) لا يفرض هذا الالتزام علــى (ب). فإن لم يوفر النظــام العقيدي عند (ب) الحقوق نفسها لــ (أ) فسيكون على (أ) الإصرار على المعاملة بالمثل من جانب (ب) لا (أ)، يتخلى عن التزامه بتوفير نفس الحقوق لـ (ب) التي يطالب بها لنفسه.

ومشكلــة استخدام مبدأ المعاملة بالمثل في هذا السيــاق هي ميل الحضارات (خاصة القائمــة على الديــن) إلى قصر تطبيق المبدأ على الأفراد الآخريــن المنتمين إلى الحضارة أو العقيــدة نفسها، إن لم يكن على جماعة معينــة داخل هذه الحضارة. ولم يكن المفهوم التقليدي لمبدأ المعاملة بالمثــل في الشريعة يطبق على النساء وغير المسلمين بالدرجة نفسهــا التي يطبق بهــا على رجال المسلمــين. وبعبارة أخرى، فــإن الشريعة بإحلالها النساء وغير المسلمين وضعــا أدنى، وبإقرارها التمييز ضدهم في المعاملة، تحرم النساء وغير المسلمين من الدرجة نفسها مــن التشريف والكرامة الإنسانية التي تضمنها لرجال المسلمين.

وعلــى كل حضارة أن تتــولى بنفسها علاج هذه المشكلة العامــة. ففي حالة الإسلام مثــلا ينبغي أن يمكّن المرء من إيجاد وسيلة لإعادة تفسير المصادر الأساسية،وهي القرآن والسنة، بطريقة تمكننا مــن إزالة أساس التمييز ضد النساء وغير المسلمين، وقد سبق أن شرحــت في الفصل الثالث الأسلوب الــذي أراه أقدر من غيره على تحقيق هذا الغرض، كما طبقته على قضايا الدستورية والعدالة الاجتماعية والعلاقات الدولية. وأمل أن أشرح فيما تبقــى من هذا الفصل قصور الشريعة كأساس لحقــوق الإنسان في السياق الإسلامي، وأن أقترح أساسا إسلاميا بديلا لحقوق الإنسان العالمية.

وبإمكاننـــا، دون الدخول في تفاصيل الحجيج التي قــد تكون مرتبطة أكثر مما ينبغي بحضـــارة معينة، أن نسوق التبريـــر الشامل والأساس التـــالي للمعايير العالمية لحقوق الإنسان. والمعيار الذي أتبناه لتحديد حقوق الإنسان العالمية هو أنها حقوق البشر بحكم كونهـــم بشرا.وبعبارة أخرى، فإن المعايير العالمية لحقـــوق الإنسان هي، بحكم تعريفها، مقبولـــة لدى مجموعة كبيرة مـــن الحضارات بالنظر إلى اتصالهـــا بالكرامة الأصيلة لكل إنســـان ورخاء عيشـــه، دون عدٍّ لعنصره أو جنسه أو لغتـــه أو دينه. وبالتالي فإن المحك العملـــي لتحديد هذه الحقوق هو ما إذا كان هناك حـــق ما من الحقوق تطالب به حضارة معينـــة للأفراد المنتمين إليها. فإن طبقنا مبدأ المعاملـــة بالمثل على كافة البشر لا على جماعـــة معينة، لأصبح بالوسع أن نقول إن حقوق الإنسان العالمية هي تلك التي تطالب بهـــا حضارة معينة للأفراد المنتمـــين إليها،ويصبح عليها بالتـــالي أن تعترف بها لأفراد الحضارات الأخرى، إن هي أرادت من هؤلاء الآخرين معاملة بالمثل.

وعندي أن حقـــوق الإنسان العالمية تقوم، من حيث المضمـــون والمحتوى،على أساس نزعتـــين أساسيتين من نزعات السلوك البشر؛ إرادة الحياة، وإرادة الحرية. فمن خلال إرادة الحياة جاهد البشـــر دوما من أجل الحصول على المأكل والمأوى والصحة وكافة الوسائل الأخرى للإبقاء علـــى الحياة. كما جاهد الناس دوما من أجل الارتقاء بنوعية حياتهم عن طريـــق إنماء واستخدام المصادر المادية المتوفرة، وعـــن طريق الصراع السياسي لتحقيق توزيع عادل للثروة والسلطة بين أفراد جماعتهم. وتختلط إرادة الحرية عند مستوى معين بإرادة الحياة حين تعمد إلى التحرر من القيود المادية وإلى ضمان المأكل والمأوى والصحة
بإرادة الحياة حين تعمد إلى التحرر من القيود المادية وإلى ضمان المأكل والمأوى والصحة
والمتطلبـــات الأخرى للحياة السعيدة. غير أن إرادة الحرية تتعدى الحياة عند مستوى آخر باعتبارها القوة الدافعة خلف السعي إلى التفوق والإشباع الروحي والأخلاقي والفني.

وتوفـــر كل حضارة لأفرادها الحق في السعـــي إلى إشباع المتطلبات المشروعة لهاتين النزعتـــين. وبالتالي فإنه من الواجب توفير هذا الحق لأفـــراد الحضارات الأخرى بمقتضى مبـــدأ المعاملة بالمثل. وهذا في رأيي هو أساس عالمية حد أدنى معين من حقوق الإنسان وباستطاعتنـــا متى طبقنا هـــذا المعيار البسيط أن نحدد تلـــك الحقوق والمطالب الواجب حمايتها كحقوق للإنسان، حتى لو لم تعترف بها وثيقة رسمية معينة.

معايير حقوق الإنسان المعنية

يهمنا هنا في المقام الأول تحديد أسس عالمية حقوق الإنسان الخاصة بكافة الحضارات، وبالتـــالي فإننا لن نناقش في هـــذا الكتاب قضايا أخرى كبـــيرة وهامة مثل العلاقة بين الأهداف الاستراتيجية والوسائل التكتيكية، ومسألة الأولويات بين المجموعة المختلفة من

الحقوق،وشرعية السماح بالإخلال بالتزامات معينة في حالة الضرورة الطارئة.

إن الشريعــة – عملا بسياقها التقليــدي – لم تطبق مبدأ المعاملة بالمثل على النساء وغــير المسلمــين. وقد ذكرنا مراراً في هــذا الكتاب أن قصور القانــون العام في الشريعة لا يمكــن فهمه وتصحيحه إلا بــإدراك أثر السياق التاريخي الذي قــام فيه فقهاء القرنين الثامــن والتاسع ببناء صــرح الشريعة مستخدمين المصــادر الأصلية للإسلام. ففي ذلك الإطار التاريخي، كان من الطبيعي أن يقصر الفقهاء المســلمون قاعدة معاملة "الشخص الآخــر" بالمثل على الرجال المســلمين الآخرين. وهذا هو جوهر الطابع المشــترك في كل الحضارات التاريخية الأخــرى. وينعكس هذا النوع من التقليد أيضا في مواقف وسياسات الدول القومية الحديثة.وهذا المظهر من مظاهر التأويل التاريخي لمبدأ المعاملة بالمثل هو السبــب في تولي مستنير" فالفهم المستنير سيوسع مــن عبارة " الشخص الآخر" لتشمل كافة البشر بغض النظر عن الجنس أو الدين أو العنصر أو اللغة.

ولو نحن أردنا أن يكون هذا الفهم المستنير فعالاً في تغيير مواقف المسلمين وسياساتهم، لالتزمنا بشرطين : الأول: أن يكون الفهم الواسع المقترح للشخص الآخر سليماً ومقبولا من وجهة النظر الإسلامية، ولا يمكن لهذا أن يتحقق إلا عن طريق حجج إسلامية ترفض الفهم التقليدي القاصر، وتعضد من الفهم الأوسع البديل. والثاني: أن تنهض الحضارات والديانات الأخرى بجهد مماثل في سبيل تحقيق الفهم المستنير. ويبدو لي أن القَصْر التقليدي لمفهوم "الشخص الآخر" على رجــال حضارة معينة كان حتميا وقت أن كانت الحضارات الأخرى تمارس أثناء سياسة استثناء النساء وغير الأعضاء نفسها. وبذا يتضح أن ثمة حاجة إلى التغلــب على العداوة والبغضاء التقليديين عن طريق العمل المتوافق زمنيا بحيث يسعى كل منا في إطار حضارته إلى تحقيق الغرض نفسه.

وفي عرضنــا التالي لحقوق الإنسان العالمية المعنية قــد يكون من المفيد الإشارة إلى المعاهدات والاتفاقيات الدولية التي تعترف بهذه الحقوق، حيث إنها ترسى دعائم المعايير الملزمة للدول الإسلامية في ظل القانون الدولي. غير أن الإشارة إلى تلك الوثائق لا تعني أن تلك الحقوق أصبحت عالمية لمجرد اعتراف الوثائق بعالميتها. وبالعكس فالوثائق تعترف بالحقوق لأنها حقوق الإنسان العالمية، أي أنها حق كل إنسان لمجرد أنه إنسان.

ويعتــبر الرق واحداً من أخطــر العقبات في سبيل إرادة الحياة وإرادة الحرية. ورغم أن كل حضارة بشرية كبيرة عرفته في تاريخها، فإن الرق بمفهوم الملكية المنظمة المشروعة لبشــر يتعاملون معاملة الشئ المملوك قد أضحــى الآن مدانا في العالم كله ومحرما في القانونين القومي والدولي.وثمة حاجة إلى المزيد من الجهد من أجل استئصال كافة صنوف وأشــكال الاستغلال والمهانة الاقتصاديين اللتين تذكراننا بالرق. غير أن ما يعنينا هنا هو الرق كنظام قانوني.

قــد يكون إلغاء الرق أول مثل لقبول حق للإنسان دولي كقيد على الاختصاص الداخلي للدولة. وبعبارة أخرى، فــإن الحركة المناهضة للرق خلقت سابقة للاعتراف بمبدأ انتهاك دولــة ما لحق دولي من حقوق الإنسان هو شأن من الشؤون المشروعة للدول الأخرى. وقد أبرمت نتيجة لهذه الحركة سلسلة من الاتفاقات الدولية توجت باتفاقية حظيت بتصديق أكــبر عــدد ممكن من الدول تدين وتحظــر الرق بمقتضى القانون الــدولي. كذلك فإن عدة معاهدات دولية هامــة قد أعادت منذ ذلك الحين تأكيد حظر الرق، وطالبت الدول الموقعة عليها بتحريمه واستئصاله عملا في أراضيها.

ومــن الأمثلة الأخرى للتعاون الــدولي في مجال حقوق الإنســان الحركة الداعية إلى القضــاء على الأقليات الدينية والتمييز ضدها. فــإلى جانب البشاعة الأخلاقية لمثل تلك الممارسات، فإن الاضطهاد والتمييز على أساس الدين اعتبرا من أهم أسباب الصراع الدولي والحرب. وبالتالي فقد جعل عدد من الاتفاقات الدولية هذا الاضطهاد والتمييز خرقا لحقوق الإنسان.

وثمة مجــال ثالث لحقوق الإنسان العالمية الناشئة، وفــق تعريفنا السابق، هو حظر التمييــز على أساس الجنســ. ورغم أن هذا الحق لم يحظ بالاهتمــام الدولي المبكر شأن الحقين الآخرين، فقد أصبــح الآن معترفا به بوصفه حقاً عالمياً للإنسان بمقتضى العديد من المعاهدات الدولية.

ويلاحظ أن مبدأ عدم التمييز لا يستبعد كافة أشكال المعاملة المتفاوتة على أسس مثل العنصــر أو الجنس أو الدين. وفي هذا المضمار أجدني متفقــا مع القائل بأنه من الواجب الحكــم على طبيعة المعاملة المتفاوتة في ضوء الغرض منها. فإن كان الهدف أو الأثر هو القضــاء على، أو الانتقاص من، التمتع بحقوق الإنسان على أساس متكافئ فإن الممارسة تعتبر من قبيل التمييز. وبالتالي فإنه يمكن تقبل التصرفات التي تستهدف أو تخلق تعزيزا لا انتقاصا للتمتع بحقوق الإنســان على أساس متكافئ. وليس من الضروري أن نتعرض لهــذه القضايا بالتفصيل في السيــاق الراهن. أما ما نؤكده هنا فهو أن التمييز على أسس مثل الجنس والدين يعدا انتهاكا لحقوق الإنسان.

مشكلات التنفيذ والتطبيق

قد ينجم بعض الالتباس عن إنهائنا للمناقشة السالفة وتعريف حقوق الإنسان العالمية دون الإشارة إلى وضعها في ظل القانون الدولي الراهن، أو دون تقييم للاحتمالات الواقعية لتنفيذها وتطبيقها عملا. فالاعتقاد بأن ثمة معايير عالمية معينة لحقوق الإنسان ينبغي أن تسود بالفعل، لا بد من ترجمته إلى سياسة وتصرفات ملموسة في الحياة اليومية.

غــير أننا نلاحظ أنــه في ظل القانون الدولي بالمعنى الدقيــق لا يمكن إلزام الدول؛ إلا

بمقتضى موافقتها على الاتفاقيات ومن خلال القانون الدولي المتعارف عليه. وبالتالي فإنه أية دولة إسلامية حديثة لا تكون ملزمة باحترام واتباع حق إنساني معين ما لم تكن قد وافقت على ذلك بتوقيعها على اتفاقية دولية تخلق هذا الالتزام، أو في حالة إثبات أن الالتزام باحترام واتباع ذلك الحق هو جزء من القانون الدولي المتعارف عليه. والالتزام التعاهدي بحظر الرق والتمييز على أساس الجنس أو الدين يمكن إثباته بالإشارة إلى عدد من الدول الإسلامية الحديثة. أضف إلى ذلك أن الرق، وربما أيضا التمييز على أساس الدين، يحظرهما القانون الدولي المتعارف عليه، وبالتالي فإنه يفرض التزاما قانونيا على كل دول العالم بحظر هذه الممارسات داخل أراضيها.

وبالرغم من تزايد الدلالات المؤيدة للحق في عدم التمييز على أساس الجنس وفق القانون المتعارف عليه، فقد يكون من السابق لأوانه القول بأن هذا الحق قد استقر بالفعل. ولذا فإنه علينا في هذه الأثناء الاعتماد على الاتفاقات الدولية بوصفها مصدرا للإلزام القانوني للدول الموقعة عليها باحترام ومراعاة الحق الإنساني في التمييز ضد المرأة.

ولا يكفي توافر الالتزامات القانونية بمقتضى القانون الدولي حتى نضمن الانصياع لها. فقد يكون ضروريا خلق الآليات والموارد المناسبة لتنفيذ أو تطبيق الالتزام. ومن الناحية الأخرى، من ذلك فقد تتأثر الدول باعتبارات سياسية أو غير سياسية فتبدي احتراما أكبر لمعايير حقوق الإنسان دون أن تكون ملزمة قانونيا بذلك. والواقع أني أكثر ثقة في تأثير التعليم وتنوير الرأي العام في تعزيز الانصياع لمعايير حقوق الإنسان العالمية مني في الالتزامات القانونية بمقتضى القانوني الدولي. ومع ذلك فإنه لا ينبغي التهوين من شأن قيمة خلق الالتزامات القانونية في ظل القانون الدولي، ويكفي أنها معايير قائمة يمكن الإشارة إليها كلما نشب نزاع داخلي وكأساس للتعاون الدولي في هذا المجال.

وقد سبق أن أشرنا إلى الصراع بين الأفكار التقليدية عن السيادة القومية ومحاولات تطبيق المعايير الدولية، بما فيها الجهود لضمان الانصياع إلى المعايير العالمية لحقوق الإنسان. وينبغي أن نؤكد في السياق الراهن أن السيادة القومية هي في حد ذاتها مظهر للحق الإنساني الجماعي في تقرير المصير كما حدده القانوني الدولي المتعارف عليه وأقره ميثاق الأمم المتحدة والاتفاقات الدولية المتنوعة الخاصة بحقوق الإنسان. وأكثر التعريفات حجية لهذا المبدأ هو الوارد في الإعلان الخاص بمبادئ القانون الدولي بصدد العلاقات الودية والتعاون بين الدول وفق ميثاق الأمم المتحدة، وهو الإعلان الذي تبنته الجمعية العمومية دون تصويت في ٢٤ أكتوبر عام ١٩٧٠. وقد عرف هذا الإعلان مبدأ الحقوق المتساوية وحق الشعوب في تقرير المصير على النحو التالي: "فإن لكافة الشعوب الحق في أن تقرر بحرية، ودون تدخل خارجي، وضعها السياسي،وأن تنمي اقتصادها وثقافتها، وعلى كل دولة واجب احترام هذا الحق وفق مواد الميثاق" وتوحي لهجة هذا

المبــدأ وغيره من المبادئ في القانون الدولي التــي أكدها هذا الإعلان بإجماع كافة الدول الأعضاء في الأمم المتحدة باهتمامها بحقوق الشعوب في تأكيد هويتها وحقها في السعي إلى تحقيق العدالة والسلام لنفسها دون تدخل من الدول الأخرى. وعلى هذا فإن حق تقرير المصــير لا يمكــن أن يتضمن انتهاك حقوق الإنسان الأساسيــة لرعايا دولة معينة. بل إن مبدأ الحقوق المتساوية وتقرير المصــير في الإعلان الخاص بمبادئ القانون الدولي بصدد العلاقــات الوديــة والتعاون بين الدول يمضــي فيذكر أن "على كل دولــة واجب أن تعزز عــن طريق العمل المشترك والمستقل الاحترام الشامل لحقوق الإنسان والحريات الأساسية ومراعاتها وفق ميثاق الأمم المتحدة".

ويتمثــل القلق الرئيسي بصدد حق تقرير المصير في خشيــة الدول حديثة الاستقلال، خاصــة في أفريقيا وآسيا، من أن يشجع هذا الحــق الحركات الانفصالية من قبل الأقليات العرقيــة أو الدينيــة أو اللغوية. ولذا فإنــه بالرغم من الاعتراف العــام اليوم بهذا الحق للشعــوب الواقعــة تحت السيطرة الاستعماريــة أو الأجنبية، فكثيراً مــا يلقى هذا الحق مقاومــة في داخــل دول قومية. وهذا البعد الهائل والمعقد للغايــة من أبعاد الموضوع لا يدخــل في مجال دراستنا الراهنــة. ورأيي بهذا الصدد هو أنه حتــى لو لم يكن الحق في تقريــر المصير يعنــي بالضرورة حق شعب له ديانته أو ثقافتــه الخاصة التي تميزه عن الفئات الرئيسية المهيمنة مــن فئات السكان في أن تكون له دولة مستقلة منفصلة، فإنه يتطلب منح هذا الشعب كافة حقوق الإنسان المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية المرتبطة بهذا المبدأ الأساسي.

ولــذا فإني أعتقد – دون المساس بالمجال المشــروع لتقرير المصير والسيادة الدولية لإرســاء حق الــدول الأخرى والمنظمات الدولية في العمل من أجــل تعزيز حقوق الإنسان العالمية – أن الالتزام باحترام حقوق الإنسان هو جزء لا يتجزأ من حق تقرير المصير، وأنه قيد مشروع على السيادة القومية له ما يبرره. فحق تقرير المصير هو حق الدولة في تأكيد وتوفير حقوق الإنسان لــكل سكانها دون تمييز على أساس العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين، وليس حقاً للدولة في إنكار حقوق الإنسان على رعاياها وحرمانهم منها.

وليس مستغربا أن تحاول الحكومات المنتهكة لحقوق الإنسان إخفاء سوء سلوكها وراء الزعــم بالتمســك بسيادتها القومية ودواعي أمنها أو أن تحتــج على التدخل في شؤونها الداخليــة التي هي من اختصاصها.إن المهم في هذا الصــدد هو أن الجماعة الدولية ليس بوسعها السماح لمثل هذه الحكومات أن تستغل المبادئ السليمة الضرورية لتقرير المصير والسيادة القومية بطريقة مجحفة بمبادئ هي الأخرى سليمة ولا غنى عنها، وأعني مبادئ حقوق الإنسان العالمية. فالخبرات السابقة مع ألمانيا النازية، والراهنة مع جنوب أفريقيا مثلا توضح ضرورة النص القاطع على أنه ما من دولة يحق لها أن تنتهك حقوق الإنسان

العالمية لرعاياها تحته ستار السيادة القومية أو الاختصاص الداخلي.

ولا يعني القول بأن انتهاك الدولة لحقوق الإنسان لرعاياها أمر يخص المجتمع الدولي أن يكون للدول الأخرى حق التدخل بالقوة لتصحيح الأوضاع. فالواجب أنت تحترم السيادة القوميـــة باعتبارها مظهرا لحق شعــب الدولة في تقرير المصير. أما ما نوصي به هنا فهو خلق آليات تمكن المجتمع الدولي من ضمان احترام كل دولة لحقوق الإنسان بين رعاياها. ومـــا لم يتحقق ذلك فإننا سنواجه بإحدى عاقبتين كريهتـــين، إما غض النظر عن انتهاك الدولة لحقوق الإنسان بين رعاياها، أو السماح لدول أخرى بالتدخل المنفرد بدافع إنساني مزعوم.ورغـــم أن هذا المبدأ كان لتأكيده في الماضي بعضـــ المبررات، فإن ثمة احتمالات واضحـــة لإساءة تطبيقه، حيث إنه يمكن استخدام التدخـــل بدافع إنساني كحجة لانتهاك السيادة القومية للدولة الأخرى لخدمة أهداف غير إنسانية.

الشريعة وحقوق الإنسان

قلنـــا في الفصل السادس إن السيـــاق التاريخي الذي بني فيه صرح الشريعة وطبقها المسلمـــون الأوائل يفسر ويـــبرر تصديق الشريعة على عـــداوة المسلمين لغير المسلمين وإقرارهـــا لاستخدام القوة ضدهم.وعلى هذا النحو أيضا فإن موقف الشريعة مما يعرف في المصطلح الحديث بحقـــوق الإنسان كان له ما يبرره في السياق التاريخي. ولم يكن هناك خـــلال مراحل تكوين الشريعة (ولمـــدة ألف عام بعدها على الأقـــل) أي مفهوم عن حقوق الإنســـان العالمية في أي مكان بالعالم. فقـــد كان الرق نظاما مستقرا ومشروعا في أنحاء عديدة من العالم طوال تلك الفترة. كذلك فقد كان من الطبيعي في جميع أنحاء العالم حتى القرن التاســـع عشر أن يتولى دين المرء تحديد وضعـــه وحقوقه.وعلى نحو مماثل، كانت النظـــرة السائدة إلى النساء حتى القـــرن العشرين هي أنهن غير مؤهلات لممارسة الحقوق والسلطـــات القانونية بالقدر الذي يتمتع به الرجال. وقد قصرت المواطنة الكاملة وثمارها علـــى الرجال من عنصر معين أو جماعات عرقية في دول معينة على نفس النحو قصرت بـــه الشريعة ذلك الوضع وثماره على رجـــال المسلمين.وقد كان أقصى ما بوسع الشريعة القيام به (وهو ما قامت به بالفعل) في ذلك السياق التاريخي هو تعديل وتخفيف العواقب القاسية لنظام الرق وللتمييز على أساس الدين والجنس.

وأكـــرر هنا، أن القول بأن قصور نظرة الشريعة إلى حقوق الإنسان كان له ما يبرره في السيـــاق التاريخي، وبأن الوضع في ظلها كان أفضل من الوضع السابق لها. ولا يعني أن هـــذه النظرة لا يزال لها مـــا يبررها. بالعكس، ففي اعتقادي أنه حيـــث إن نظرة الشريعة إلى حقـــوق الإنســـان كانت لها مبرراتها في السياق التاريخـــي، فإن هذه المبررات تختفي في السيـــاق الراهن شديد الاختلاف. كذلك فإنه كمـــا أن الشريعة كنظام قانوني عملي لم

يكــن بوسعها إغفال مفهوم حقوق الإنسان السائد في وقت تطبيقها في القرن السابع، فإن القانــون الإسلامي الحديث ليس بوسعه إغفال المفهوم الراهن لحقوق الإنسان في التطبيق المعاصر للقانون الإسلامي.

كتــب مجيد خضــوري في مقال قديم له يقــول : "إن حقوق الإنســان في الإسلام كما نص عليها القانون الإلهي (الشريعة) هــي امتياز قاصر على أشخاص يتمتعون بالأهلية القانونيــة الكاملة. والشخص ذو الأهلية القانونية الكاملة هو إنسان حي، حر، جاوز سن البلــوغ، ومسلم الديانة. وبالتالي، فإن غير المسلمين والعبيد المقيمين بالدولة الإسلامية لا يحميهم القانون إلا بصفة جزئية، أو هم لا يتمتعون بأهلية قانونية على الإطلاق". ومع قبولي لهذا القول بوصفه شرحاً دقيقاً إلى حد كبير للوضع في ظل الشريعة، أضيف التحفظ التــالي بصدد وضع النســاء المسلمات، وهو أنه بالرغم من تمتعهــن بالأهلية القانونية الكاملة بمقتضى الشريعة فيما يتصــل بالشؤون القانونية المدنية والتجارية، بمعنى أن لهــن الشخصية القانونية اللازمــة للاحتفاظ بممتلكاتهن وللتصــرف فيها، وللمسئولية المدنيــة عن تحصيل الديــون أو سدادها كحق خاص بذواتهن، فــإن النساء المسلمات لا يتمتعن بحقــوق إنسان متكافئة مع حقوق الرجال المسلمين في ظل الشريعة. كذلك فإني إذ أقبــل مقولة خضوري عن الوضع بمقتضى الشريعة، أؤكد أيضا ما سبق أن ذكرته مرارا من أن هذا المظهر من مظاهر الشريعة ليس بكلمة الإسلام الأخيرة في الموضوع. وسأشرح في نهايــة هذا الفصل كيف أنه من المرغوب فيه ومن الممكن إيجاد صياغة بديلة للقانون العام الإسلامي تستأصل هذه القيود على حقوق الإنسان.

إننا حين ندرس كتابات الباحثين المسلمين المعاصرين نجد أن معظم البحوث المنشورة عن حقوق الإنسان في الإسلام غير مجدية بالنظر إلى أنها تتجاهل مشكلات الرق والتمييز ضد النساء وغير المسلمين.

ومــن بين الدراسات لحقوق الإنسان في الإسلام التي هي خير من غيرها والتي لا تؤيد التمييز ضد المرأة، دراسة للباحثة الباكستانية رفعت حسن بعنوان " عن حقوق الإنسان والمناظــير القرآنيــة". وعيب هذا البحث أنه انتقائي في اختيــاره للمناظير القرآنية. فهو يتجاهل آيات قرآنية معينة لها صلة بالموضوع، وبالتالي لا يواجه تلك المناظير القرآنية التي لا تتفق مع رأي المؤلفة في نظر القرآن إلى حقوق الإنسان. وسنرى في ختام هذا الفصل كيــف أن الوسيلة الفعالة الوحيدة لتحقيق إصــلاح كاف للشريعة بصدد حقوق الإنسان العالميــة هي ذكر النصوص في القرآن والسنة التــي لا تتفق مع حقوق الإنسان العالمية وتفسيرهــا في سياقها التاريخي، وذكر النصوص في هذيــن المصدرين التي تؤيد حقوق الإنسان بوصفها أساساً للمبادئ والقواعــد القابلة للتطبيق قانونا في القانون الإسلامي اليوم.

وفي مقابل اتجاه غالبية الكتاب المسلمين عن قضايا حقوق الإنسان الذي يتسم عادة بالتهرب والمواراة، نجد قلة من الباحثين المسلمين المحدثين قد انتهجت سبيلا أكثر أمانة وصراحـــة، ومن الأمثلة الطيبة هنا كتاب صغير لسلطان حسين تبنده بعنوان "التعليقات الإسلاميـــة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" يميـــزه البيان الواضح للتناقضات بين الشريعة والإعلان العالمي لحقـــوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨ فيما يتصل بوضع النساء وغير المسلمين. ويذكر تَبنْده هذه التناقضات ليذهب بعد ذلك إلى القول بأن المسلمين غير ملزمـــين باحترام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في هذه المجالات، في حين أذهب أنا إلى أن الشريعة هـــي التي ينبغي تصحيحها،من منظور إسلامـــي، حتى تتضمن هذه الحقوق العالمية للإنســـان وإني أرحب بالبيان الواضح للتناقضات بين الشريعة وحقوق الإنسان العالمية كجانب من حجتي الخاصة بضرورة إصلاح القانون الإسلامي. غير أنه من الواجب أن نتذكـــر أن الإصلاح المطلوب ينبغي أن يحتفظ بشرعيته الإسلامية إن أردنا له أن يكون ذا فاعلية في تغيير مواقف المسلمين وسياساتهم تجاه هذه القضايا.

ولسنا هنا في حاجة إلى الخوض في عرض شامل لكافة حقوق الإنسان، حيث إنه ليس ثمـــة مشكلات مع الشريعة بصدد الرق والتمييز على أساس الجنس والدين؛ لذلك فإنه من الأجـــدى التركيز علـــى معايير حقوق الإنسان التي تنتهكهـــا الشريعة: ألا وهي حظر الرق وحظر التمييز على أساس الجنس والدين.

الرق

من الواضح بالطبـــع أن الشريعة لم تستحدث نظام الرق الذي كان شائعا في مختلف أنحـــاء العالم في ذلك الوقـــت. وقد أقرت الشريعة الرق كنظام، غـــير أنها سعت إلى تقييد مصادر امتلاك العبيد، وإلى تحسين أحوالهم، والحث على تحريرهم بوسائل متنوعة دينية ومدنية. ومع ذلك فإن الرق مشروع بمقتضى الشريعة حتى زماننا هذا. ومن غير المحتمل اليوم أن تقر أية دولة إسلامية رسميا نظاما للرق. غير أنه متى توافرت الشروط الصحيحة لامتـــلاك الرقيق اليوم وتملك شخصـــ شخصا آخر بمقتضى هذه الشـــروط، فإن الشريعة ستحمي حقوق المالك والعبد حمايتها لها منذ ثلاثة عشر قرنا. وإننا لنقدر في هذا المقام حديـــث تبنده الصريح الأمين عن الوضع في ظـــل الشريعة، إذ يلاحظ أنه لا مجال لتأكيد شرعية استرقاق أي شخص اليوم. ثم يمضي فيقول:

"ومـــع ذلك فإنه إذا أثبتت شرعية استرقاق أي شخص (لأسرة وهو يحارب ضد الإسلام لاستئصال شأفته، وواصـــل في ظلمة جهالته الإيمان بعقيدته الإلحادية الكافرة، أو لتوفر الدليـــل الشرعي على أن كافة أجـــداده دون استثناء كانوا عبيداً ينتسبون إلى شخص أسر وهـــو يحارب في سبيل الضلالة والكفر) فإن الإسلام سيكون ملزما بالاعتراف بشرعية هذا

الاسترقـــاق، حتى لو أنه حض على عتق الشخص في العصر الحديث، وتمكينه من اعتناق الإسلام إن وجد إلى ذلك سبيلا"".

وإني إذ أقبل هذا البيان الصريح لحكم الشريعة، لا أقبل هذا الجانب منها باعتباره القانون الإسلامـــي النهائي القاطع. وعلى هذا الضوء، سيكون مشروعاً من وجهة نظر الشريعة أن يعاد تأسيســـ نظام الرق في الدولة الإسلامية الحديثة. غير أني سبق أن ذكرت في الفصل الثالـــث من هذا الكتاب أنه يمكن إحلال مبادئ حديثة إنسانية من القانون الإسلامي محل هذه المظاهر البالية العتيقة في الشريعة. وسيحظر هذا التفسير المستنير الرق في القانون الإسلامي. وعلى هذا،أصحح حديث تبنده، بالقول إن الشريعة، لا الإسلام،هي الملزمة بإقرار الرق المستوفي للشروط.

وفي فهمـــي للإسلام إنهـــاء كامل للرق قانونا، ولكي نوفر تبريـــرا إسلاميا لحظر الرق نحتـــاج أولا إلى معرفـــة الظروف التي أجازت الشريعة الرق فيهـــا، ووضعت فيها القواعد الخاصة بمعاملة الرقيق وإعتاقهم.

إنـــه ليس ثمـــة في القرآن آية واحدة تقر بصورة مباشـــرة استرقاق أي شخص. غير أن ثمـــة آيات عديدة توحي بذلك، كمـــا في حديث القرآن مثلا عن حـــق المسلم في معاشرة جاريته جنسياً مما يفترض بوضوح وجود مثل هؤلاء الجواري. وينطبق هذا على الأحاديث النبويـــة في هذا الموضوع. وتقضـــي الشريعة بأن السبيل الوحيـــد إلى استرقاق الحر هو الهزيمـــة العسكرية في حـــرب تقررها الشريعة. وعلى هذا أجـــاز المذهب الشافعي للإمام أربعة خيارات في معاملته لأسرى الحرب: الإعدام فورا، أو الاسترقاق، أو الافتداء، أو الإفراج عنهم دون فدية. أما المذهب المالكي فيقصر على الإعدام أو الاسترقاق أو الإفراج دون فدية، في حين يقصرها المذهب الحنفي على اثنين فحسب: القتل أو الاسترقاق.

فـــإن استُرِقَ الشخص بالغزو العسكري، أو وُلد لأبوين من العبيد، ظل عبدا حتى يعتق. ويجـــوز استخدامه وهو عبد علـــى أي نحو يراه سيده مناسبا، غـــير أنه ينبغي معاملته بالحسنى والرحمة وفق أحكام الشريعة. غير أن هذا لا يستبعد جواز بيع الرقيق من حيث المبـــدأ، وإن كانت ثمة قيـــود على جواز إتمام هذا البيع، كاشـــتراط عدم التفريق بين الأم وطفلها وقت بيعها كرقيق.

وقـــد حثت الشريعة على إعتاق الرقيق بوسائل متعددة. فالآيتان ٦٠ من سورة التوبة و ١٧٧ من سورة البقرة تريان العتق أحد أوجه الإنفاق من مال الله أو صدقات الفرد. كذلك فإن بعض الآيات القرآنية، كالآية ٩٢ من سورة النساء والآية ٣ من سورة المجادلة تقضي بتحريـــر الرقاب من قبيل العقاب الدينـــي والتكفير عن بعض الذنوب، كما توصي به آيات أخـــرى كالآيـــات ١٧٧ من سورة البقرة والآيات ١١، ١٢، ١٣ من ســـورة البلد بوصفه عملاً محمـــوداً. وتحث الآية ٣٣ من سورة النـــور المسلم على تحقيق رغبة الرقيق الذين يبتغون

مكاتبته (أي التعاقد معه على تحريرهم) مقابل دفع مبلغ معين، أو أداء خدمات معينة.

وإزاء استقرار مبدأ الرق في مختلف أنحاء العالم في ذلك الوقت، لم يكن أمام الإسلام إلا أن يعترف بنظام الرق في ذلك السياق التاريخي، ثم يسعى قدر الإمكان إلى تحسين ظروف الرقيق في وضعهم البائس. كما قد يقال إن الإسلام استهدف استئصال الرق عن طريق الحد من فرص حدوثه والحث على العتق. غير أنه بالنظر إلى الافتقار إلى آلية داخلية في الشريعة تجعل من الرق نظاما غير مشروع، فقد ظل الرق مشروعا بمقتضى ذلك النظام القانوني حتى زمننا هذا.

يقول بعض الكتاب المسلمين المحدثين إنه بالنظر إلى أن القرآن قصر أسباب الرق على الأسر في الحرب، ثم نص الآية الرابعة من سورة محمد على الإفراج عن أسرى الحرب إما منًّا وإما فداء، فإن باب الرق في المستقبل قد أوصده القرآن إلى الأبد. وأيما حدث في التاريخ اللاحق فهو من مسئولية المسلمين لا مسئولية القرآن. كذلك فإن بعض الكتاب المسلمين المحدثين يذهبون أحيانا إلى أن الآية الرابعة من سورة محمد تحظر استرقاق المسلمين لأسرى الحرب. فهي تقول: "فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب، حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منًّا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها".

وهذه الحجج في رأيي أمثلة للانتقاء من مصادر الشريعة الذي يؤدي إلى التشويه والخلط البالغين. فإذ نرى القرآن والسنة معاً يقران الرق وينظمانه بطرق عديدة، وإذ نرى النبي عليه السلام نفسه وكبار الصحابة كانوا يمتلكون الرقيق، وأن كل فقهاء الشريعة الأوائل كانوا يعدون الرق أمرا مسلما به ووضعوا القواعد لتنظيمه، فإنه ليس بوسعنا اعتبار الأمر مجرد تقصير مزعوم من جانب أجيال المسلمين في تنفيذ نية القرآن إلغاء الرق. فرغم القيود الواضحة التي فرضتها الآية الرابعة من سورة محمد على الخيارات المفتوحة أمام المسلمين حيال أسراهم، فإنها لحقيقة تاريخية أن الجيوش الإسلامية إبان حياة النبي عليه الصلاة والسلام وبعدها واصلوا ممارسة خيار استرقاق الأسرى. وقد يمكن اليوم الاستشهاد بهذه الآية للتدليل على حظر القانون الإسلامي للرق، غير أنه لا ينبغي الخلط بين هذا التفسير الجائز للآية والوضع الذي تقضي به الشريعة كما حددتها ممارسات المسلمين الأوائل وأقوال الفقهاء المؤسسين.

وفي رأيي أن المسلمين الأوائل كانوا مصيبين في تأويلهم للقرآن والسنة على أنهما يقران نظام الرق، في السياق التاريخي للإسلام في عصره الأول، أما في السياق التاريخي الراهن، وبظهور مبدأ تفسيري جديد كذلك الذي أقترحه في هذه الدراسة، فإن القاعدة الرئيسية لحجة المسلمين المحدثين ضد الرق يمكن استخدامها لإلغاء الرق بمقتضى القانون الإسلامي على نحو له حجيته. ورغم أنه ليس بالوسع قبول أن تلك الحجج تغير الحقيقة القانونية والتاريخية لاعتراف الشريعة بالرق وحتى زماننا هذا، فإنها توفر

دلالة لها مغزاها العميق على رغبة المسلمين المحدثين القوية في إلغاء الرق من القانون الإسلامي. وينبغي أن يرحب المسلمون المحدثون بالموقف التطويري الذي اقترحه الأستاذ محمــود محمد طه. ذلك أن هــذا المبدأ لو طبق على الرق مثلا لخرجنـــا منه بأنه بالرغم مــن تطبيق الشريعة للنية التشريعية المؤقتــة بإباحة الرق، مع الالتزام ببعض الشروط والضمانات، فإن القانون الإسلامي الحديــث ينبغي أن يأخذ بالنية التشريعية الأساسية بتحريم الرق إلى الأبد.

وحين ألغي الرق في نهاية المطاف في الدول الإسلامية الحديثة (تأخر الإلغاء في بعض الحالات إلى أواخر الستينيات من هذا القرن، بل وإلى بعد ذلك) تحققت هذه النتيجة بفضل القوانــين العلمانية لا بفضل الشريعــة. وبالنظر إلى الحظر الرسمي للرق في كافة الأقطار الإسلاميــة، قــد يذهب البعض إلى أنه لم يعد قضية. غــير أني أختلف معهم وأذهب إلى أن الرق قضية أساسية من قضايـــا حقوق الإنسان بالنسبة للمسلمين. إلى أن يلغيه القانون الإسلامي.

وفي رأيي أنه لمن الشائن وغــير المقبول أخلاقيا أن تستمر الشريعة في إقرارها اليوم للــرق بغض النظر عن احتمالات قيام نظامه عمليـــا. كذلك فإن حقيقة جواز الرق في ظل الشريعة لها عواقب عملية خطيرة ليس فقط في إبقائها على مواقف اجتماعية سلبية تجاه العبيد السابقين وطوائف من السكان كانت في الماضي تزود المجتمع بالرقيق، وإنما أيضا بإضفائها الشرعية على صور من الممارسات الخفية الشبيهة بالرق. ففي السودان مثلا، لا تزال هناك أشكال من الـــرق في ظل الشريعة، كما يظهر في الكتابات الإسلامية التقليدية، تؤيد أنماطا سلبية من السلوك ضد السودانيين من المقاطعات الجنوبية والغربية من البلاد التي كانت مصادر الرق حتى أواخر القرن التاسع عشر. كذلك تشير تقارير إخبارية حديثة إلى أن رجال القبائل المسلمين في جنون غرب السودان لا يتحرجون من أسر غير المسلمين من جنوب السودان والاحتفاظ بهم في ظل رق خفي.

التمييز على أساس الجنس والدين

وينطبق تحليل مماثل على التمييز ضد النساء وغير المسلمين بمقتضى الشريعة، وكلا النمطين من التمييز كانا شائعين في ذلك العصر. وقد قبلت الشريعة مثل هذا التمييز من حيــث المبدأ، غير أنها قللت من حدوثه وضيقت من مجاله. ومع ذلك، فإن مبادئ الشريعة التي تقر التمييز الخطير على أساس الجنس والدين غير المقبول – متى نظر إليها بالمنظور الحديث – لا يمكن في اعتقادي أن نأخذ بها اليوم.

إن الشريعة تقضي بجواز إقامة غير المسلمين داخل دولة إسلامية إما في وضع الذميين بالنسبــة للرعاية غير المسلمين، أو بمقتضى الأمان بالنسبة للأجانب غير المسلمين. وقد

أوردنا في الفصلين الخاصين بالدستورية والعدالة الجنائية أمثلة مختلفة للتمييز في ظل القانون العام في الشريعة على أساس الدين، وذكرنا آنفا أن الأحوال الشخصية القانونية لغير المسلمين في الأقطار الإسلامية ينظمها قانون أحوالهم الشخصية والترتيبات الطائفية لإدارتهم. أما إن اتصل الأمر بأحد المسلمين فإن الشريعة هي التي تطبق.

وتتضمن قواعد الشريعة التمييزية في مجال قانون الأحوال الشخصية ما يلي:

- يجوز للرجل المسلم الزواج من مسيحية أو يهودية، ولا يجوز للرجل المسيحي أو اليهودي الزواج من مسلمة. ويحظر على رجال المسلمين ونسائهم الزواج من كافر، أي من شخص لا يدين بإحدى الديانات السماوية.
- اختلافات الدين يحول دون التوارث.وبذا لا يحق لمسلم أن يرث غير مسلم أو أن يورثه.

ومن أمثلة التمييز على أساس الجنس قانون الأحوال الشخصية ما يلي:

- يجوز للرجل المسلم الزواج من أكثر من واحدة، وفي حدود أربع نساء في الوقت ذاته، ولا يجوز للمسلمة الزواج من أكثر من رجل في الوقت ذاته.
- للرجل المسلم أن يطلق امرأته أو أيا من نسائه طلاقاً من جانب واحد دون أن يبدي أية أسباب أو أن يبرر فعلته لأي شخص أو سلطة، أما المرأة المسلمة فبوسعها الحصول على الطلاق في حالة موافقة زوجها أو بقرار من القاضي لأسباب محددة معدودة كعجز الزوج عن الإنفاق على زوجته أو رفضه ذلك.
- ترث المرأة المسلمة أقل مما يرثه الرجل المسلم حين تكون درجة قرابتهما للمتوفي واحدة.

ولا يعنينا هنا المبررات التاريخية لهذه الأمثلة من التمييز على أساس الدين أو الجنس. فقد يختلف العقلاء في الرأي حول الكفاية التاريخية لأي من المبررات التي قد تقدم لأي مثل من أمثلة التمييز. وعلى سبيل المثال، فقد يقال إن الظروف الاقتصادية والاجتماعية في الجزيرة العربية حتى إبان القرن السابع لا تبرر بعض أو كل القواعد التمييزية المذكورة عاليه. غير أني أرى أنه بصرف النظر عن الخلافات حول الكفاية التاريخية للمبررات، فإن هذه الأمثلة من التمييز ضد النساء وغير المسلمين بمقتضى الشريعة لا مبرر لها اليوم.

ويجدر بنا أن نؤكد أن هذا التمييز غير المقبول قائم بالرغم من الإصلاحات الحديثة في قانون الأحوال الشخصية في عدد من البلدان الإسلامية. وقد ذكرنا في الفصل الثالث أن هذه الجهود الإصلاحية الرسمية لا يمكنها تحقيق الدرجة المطلوبة من الإصلاح بسبب القيود الداخلية على الإصلاح في إطار الشريعة التقليدية. كذلك فإن الفوائد القليلة التي نجمت عن هذه الإصلاحات الحديثة تواجه باستمرار تحديات وتهديدات من قبل المبادئ الأكثر أصولية في الشريعة القائمة كما كانت دائما في الفقه والممارسات القانونية في

الأقطار التي أجرت هذه الإصلاحات.

وفي ضوء المناقشة السالفة يجوز لنا استخلاص النتائج التالية:

الأولى: أن الاستمـــرار في إقـــرار شرعية نظام الرق ولو نظرياً فقط هو انتهاك صارخ من جانـــب الشريعة لحق مـــن أكثر حقوق الإنسان أساسية وعالميـــة. وإنه لأمر بالغ الأهمية أن يكـــون القانون العلمـــاني لا الشريعة هو الـــذي ألغى الرق في العـــالم الإسلامي، وأن تكون الشريعة غير معارضة لإعادة الرق في إطار شروطها الخاصة بأسباب الرق وأسلوب معاملـــة الرقيق.ورغم أن الغالبية العظمى من المسلمين المعاصرين يكرهون الرق، فإنه لا يزال جزءاً من شريعتهم الدينية.

والثانيـــة: إن التمييز على أساس الدين والجنس بمقتضـــى الشريعة ينتهك هو أيضا حقوق الإنسان العالمية المستقرة. وقد لوحظ أن التمييز على أساس الدين هو أحد الأسباب الرئيسية للصـــراع الدولي والحرب بالنظر إلى أن الأقطار الأخرى التي تتعاطف مع الأقلية غير المسلمة المضطهدة في دولة إسلامية، قد ترى داعياً إلى اتخاذ خطوات من أجل حماية ضحايـــا التمييز علـــى أساس الجنس أو الديـــن هو في رأيي أمر شائـــن من وجهة النظر الأخلاقية وغير مقبول من وجهة النظر السياسية.

هـــذه في رأيي أخطر نقاط التناقض والتوتر بين الشريعة وحقوق الإنسان العالية كما حددناها في دراستنا الراهنة. وقبل أن نتحدث عن تطبيق وسيلة المصالحة التي يدعو هذا الكتاب إليهـــا، فقد يكون من المفيد أن نحدد دلالات هذا الصراع وهذا التوتر. هل أهميتهما أهمية تاريخية بحته، أم أنهما يمسان سياسة الدول الإسلامية وممارساتها الراهنة؟

غموض الاتجاه الإسلامي الراهن بصدد حقوق الإنسان

إن التناقض الأساسي بين مفهوم تاريخي يحدده الدين للحقوق الفردية والجماعية في ظـــل الشريعة، ومفهوم عالمي معاصر لحقوق الإنسان، ينعكس بوضوح في غموض موقف الـــدول الإسلامية الحديثة من هذه القضيـــة. وتتحكم اعتبـــارات متناقضة بطبيعتها في سياساته هذه الدول،سواء شعوريا أولا شعورياً. ومن جهة أخرى ثمة تأثير القوى الداخلية الحديثة التي تحبذ حقوق الإنسان على وثائق دولية خاصة بحقوق الإنسان دون أن يكون بوسعهـــا تطبيقها داخل حـــدود القومية بسبب دور الشريعـــة في تكييف النظام القانوني الداخلي لهذه الدول.

ومـــن الصعب أن نورد شهادات مفصلة وقاطعة عن انتهاكات حقوق الإنسان في العديد من البلدان، خاصة في العالم الإسلامي، بالنظر إلى الافتقار إلى سجلات قابلة للتحقق من صحتهـــا. كذلك فإنه لأمر أصعب بكثير ربط هـــذه الانتهاكات في حدود ما توافر عنها من شهـــادات، بتأثر الشريعة. ومع ذلك فإن غموض موقـــف الدول الإسلامية في مجال حقوق

الإنســـان يمكن التدليل عليه عند المقارنة بين مضمـــون الوثائق الدولية الخاصة بحقوق الإنســـان التي وافقت عليها دولة إسلامية ما وبين قواعد الشريعة المطبقة في تلك الدولة باعتبارهـــا قانوناً محلياً. ويمكننا أن نســـوق مثلا واضحا لذلك التناقض بين التزام مصر الـــدولي باستئصال التمييز علـــى أساس الجنس، وبين قواعد قانـــون الأحوال الشخصية للمسلمين في مصر.

إن المـــادة الأولى مـــن الاتفاقية الدولية الخاصة باستئصال كافـــة أشكال التمييز ضد المـــرأة لعام ١٩٧٩ (وهي الاتفاقية التي صادقت مصر عليهـــا) تعرف التمييز ضد النساء بأنه "أي تمييز أو استبعاد أو قيد يفرض على أساس الجنس، يكون من آثاره إلغاء أو الحد مـــن تمتع أو ممارسة النساء لحقوق الإنســـان والحريات الأساسية في المجال السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، أو الثقافي، أو المدني، أو أي مجال آخر، بصرف النظر عن حالتهم تلـــك الاتفاقية بتطبيق هذا التعريف عن طريق إجراءات محددة دقيقة تستهدف استئصال التمييـــز ضد النساء في ميادين السياسة والحياة العامـــة والتعليم والتوظيف والرعاية الصحية وغيرها.

وقد صادقت مصر على هذه الاتفاقية، غير أنها أوردت تحفظات على المواد ٩ و ١٦ و ٢٩ ورغـــم أن التحفظات على المادتين ٩ و ٢٩ الخاصتين بجنسية الأطفال والإذعان للتحكيم وفـــق الاتفاقية قد يكون أساسهما سياســـة قومية غير مرتبطة بالضرورة بالشريعة، فإن التحفظ على المـــادة ١٦ مرتبط تماما بالشريعة. فالمادة ١٦ تشترط المساواة التامة بين الرجـــال والنساء في كافة الأمور المتعلقة بالـــزواج والعلاقات الأسرية أثناء الزواج وبعد الطلاق. أمـــا التحفظ المصري فيذهب إلى أن التزامات مصـــر "يجب ألا تتنافى مع أحكام الشريعـــة الإسلامية". ولذا فإنه يمكـــن القول بأن مصر تدرك التناقض بين الالتزام الدولي وفق تلـــك المادة وبين قانون الأحوال الشخصية للمسلمين وفق الشريعة. وما دام هذا هو المظهر الوحيد للقانون المصري القائم على الشريعة المناقض لالتزام مصر بمقتضى هذه الاتفاقية وغيرها من وثائق احترام التزاماتها تجاه حقوق الإنسان الدولية لأنها على الأقل لم تخـــفِ الجانب من الاتفاقيـــة الذي لا تقدر على تنفيذه. غير أن هـــذا ليس كافيا. فعلى مصر وكافة الدول الإسلامية الأخرى أن تجعل كل مظاهر قوانينها، بما فيها قانون الأحوال الشخصيـــة للمسلمين،متفقة تماما مع معايير حقوق الإنسان وذلك من المنطلق الإسلامي نفسه.

غـــير أنـــه بالنظر إلى الوسائـــل المختلفة التي تميـــز بها الشريعة ضـــد النساء وغير المسلمـــين، وإلى تأثير الشريعة القوى في سلوك المسلمين الشخصي والرسمي في مختلف أنحـــاء العالم، فمـــن المنطقي أن نستخلص من ذلك أنه لا يمكـــن تجنب العواقب الوخيمة لغموض موقف المسلمين من حقوق الإنسان. كذلك فإنه من الأرجح أن يتزايد هذا الغموض

في المجال والدرجة إن استمر الراهن الداعي إلى مزيد من أسلمة الحياة العامة في الأقطار الإسلامية.

يثـــير ارتباط الشريعة بالممارســـات الإسلامية المعاصرة قضيـــة أساسية هي كيفية المصالحـــة بين الشريعة والمعايـــير العالمية لحقوق الإنسان.وكمـــا في الحال مع قضايا مماثلة أثرناها عند مناقشة قضايـــا الدستورية والعدالة الجنائية والقانون الدولي، فإنه لـــن يمكن تحقيق المصالحة إلا عن طريق إصلاح جذري للشريعة. بقى أن نرى كيف يمكن لأسلـــوب الإصلاح الـــذي سبق شرحه أن يوفر المصالحة المطلوبـــة بين القانون الإسلامي وحقوق الإنسان العالمية في إطار إسلامي.

حقوق الإنسان العالمية في الإسلام

مرة أخرى نجد أنفسنا أمام النتيجة نفسها، وهي ذروة المضمون الأساسي لهذا الكتاب. فمـــا لم يتحول أساس القانـــون الإسلامي الحديث عن نصوص القـــرآن والسنة في الفترة المدنيـــة التـــي شكلت أسس صرح الشريعـــة، فليس هناك من سبيـــل إلى تجنب الانتهاك الجذري والخطير لمعايير حقوق الإنسان العالمية. ذلك أنه ليس بالوسع إلغاء الرق كنظام قانون، ولا استئصال صـــورة التمييز ضد النساء وغير المسلمين، ما دمنا ملزمين بمراعاة إطار الشريعة. وكما ذكرنا في الفصل الثالث ثم شرحناه بعد ذلك فيما يتصل بالدستورية والعدالـــة الجنائية والقانون الدولي، فإن أساليـــب الإصلاح التقليدية في إطار الشريعة لا تكفـــي لتحقيق الدرجة اللازمة من الإصلاح. أما تحقيق تلك الدرجة منه فيستوجب تمكننا مـــن تنحية حكـــم نصوص واضحة قاطعة مـــن القرآن والسنة تنتمـــي إلى الفترة المدنية بوصفه أنها أدت الغرض الانتقـــالي منها، ومن تطبيق نصوص القرآن والسنة التي تنتمي إلى الفـــترة المكية التي كانت في الماضي غير مناسبة للتطبيق العملي، وهي الآن السبيل الأوحد للإصلاح.

ونحـــن نقترح الآن موقفا مماثلا من أجل تحقيق المصالحة بين القانون الإسلامي وبين كافة حقوق الإنسان العالمية، التي يحددها المعيار السابق بيانه في هذا الفصل. ومفتاح نجاح هذا الجانب من الجهد هو إقناع المسلمين بأن "الشخص الآخر" الذي ينبغي عليهم تمثلـــه وقبوله على أنه مساو لهم في الكرامـــة الإنسانية والحقوق، يشمل البشر الآخرين، بصرف النظر عن الجنســـ والدين.ويقتضي هذا تفسيرا لعلة العداوة في الآيات التي أمرت المسلمـــين بأن يتخذوا بعضهم بعضا أولياء لهم (أي أصدقاء ومناصرين) وأن يتنصلوا من غير المسلمين كافة، مما لا ينبغي العمل به اليوم. كما يقتضى أيضا وجوب أن نغفل اليوم العمل بحكم الآية ٣٤ من سورة النساء التي تجعل الرجال قوامين على النساء، وكذا الآيات الأخرى التي تمثل بصورة محدودة تمييزا ضد النساء.

ووفق منطــق المبدأ التطويري الذي اقترحه الأستاذ محمــود محمد طه، فإن النصوص القرآنيــة التي تؤكد تضامن المسلمين فيما بينهم ودون غيرهم، نزلت أثناء الفترة المدنية لتوفــير المساندة النفسيــة لأمة المسلمــين الناشئة، في مواجهة عــداوة غير المسلمين الضاريــة. وفي مقابل هذه الآيات، نجــد أن الرسالة الأساسية الخالدة للإسلام كما أوردها القرآن في الفترة المكيــة، تدعو إلى التضامن بين البشر كافة. وبالنظر إلى الحاجة الماسة إلى التعايش السلمي في المجتمع الإنساني العالمي اليوم، فإنه ينبغي أن يؤكد المسلمون الرسالــة الخالدة الداعية إلى التضامن العالمي مما أورده القرآن في الفترة المكية، بدلا من التضامــن بين المسلمــين دون غيرهم مما دعت إليه رسالة المدينــة الانتقالية. أما إن لم يفعل المسلمون ذلك فإنهم سيدفعون غير المسلمين إلى تضامن مقصور عليهم، مما سيضر باحتمالات التعايش السلمي والتضامن في سبيل تعزيز واحترام حقوق الإنسان.

وقــد سبق أن شرحنا دلالة الأخذ بالمبدأ التطويري الذي دعا إليه الأستاذ محمود فيما يتصل بقوامة الرجال على النساء. فقد بينت الآية ٣٤ من سورة النساء علة وصاية الرجال علــى النساء، وهي اعتمــاد النساء على الرجال في الإنفاق عليهــن وتوفير الحماية لهن. وحيث إن هذا الاعتماد لم يعد بالضرورة قائما، فقد ذهب الأستاذ محمود إلى ضرورة إنهاء وصاية الرجال على النساء، وضرورة أن يكونوا جميعا أحرارا ومسئولين مسئولية متكافئة أمام القانون الذي يوفر ضمانات الفرص الاقتصادية والأمن لكافة أفراد المجتمع.

هــذا التطبيق للمبــدأ التطويري للتأويل على أمثلة محــددة للتمييز ضد النساء وغير المسلمين،يمكــن توضيحه بالإشارة إلى حظر الشريعة للزواج بين امرأة مسلمة ورجل غير مسلم.ذلــك أن هذه القاعــدة تقوم على أساس مزدوج من وصايــة الرجل على المرأة (هو الــزوج في هذه الحالة) على زوجته، ووصاية المسلم على غير المسلم، وحيث إنه لا يجوز أن يكون الزوج غير مسلم وصيا على زوجته المسلمة، فإن الشريعة تحظر مثل هذا الزواج. فــإن رفضنا هذين الشكلين من الوصاية (وصاية الزوج على زوجته، ووصاية المسلم على غــير المسلم) فلن يكون ثمة مبرر لحظر زواج المــرأة المسلمة من رجل غير مسلم. والمبدأ التطويري عند الأستاذ محمود يرفض هذين النوعين من الوصاية.

كذلك سيرفض المبدأ التطويري منطقا محتملا آخر لحظر الزواج بين امرأة مسلمة ورجل غــير مسلم، هو افتراضــ أن الزوجة أكثر تأثرا بزوجها من تأثــر الرجل بزوجته. وبعبارة أخــرى، فإنــه يبدو ثمة افتراض أنه سمح بمثل هذا الــزواج، فالأرجح أن يتمكن الزوج من تحويل زوجته عن الإسلام، من أن تتمكن من تحويله إلى الإسلام.وهذا المنطق بطبيعة الحال جــزء من ظاهرة اجتماعية أوسع، هي الافتقار إلى الثقة في إخلاص المرأة وصواب حكمها. والناس في حاجة إلى جهود تعليميــة وغيرها لإقناعهم برفض هذه الظاهرة الاجتماعية وكافة دلالاتها.كذلك فإن الإصلاح القانوني – بالإضافة إلى تأثيره العملي المباشر – يمكنه

أن يكـــون أداة فعالـــة للتعليم والريادة.وبالوسع الشـــروع في النهوض بهذه المهمة متى طبقنا المبدأ التطويري الذي دعـــا إليه الأستاذ محمود، وقضينا على كافة مظاهر القانون التي تميز ضد النساء مما سيشجع ويعضد نشوء نظرة إيجابية للمرأة.

خاتمة

في سبتمــبر عام ١٩٨٨، نشــر سلمان رشدي،وهو روائي من أصــل مسلم هندي المولد تجنســ بالجنسية البريطانية، رواية في بريطانيا بعنــوان "آيات شيطانية".وقد تضمنت مواضع عدة من الرواية – خاصة في معرض الحديث عن رؤى في المنام رآها أحد بطليها – إشــارات تسئ إلى صورة نبي الإسلام صلى الله عليــه وسلم وإلى زوجاته وبعض كبار الصحابــة رضوان الله عليهم. ورغم أن هذه الإشارات كانت في صورة روائية مجازية، فقد جاءت تداعياتها ودلالاتها السلبية واضحة تماماً.

فما مرت بضعة أشهــر على صدور الكتاب حتى خرج آلاف المسلمين في مظاهرات في أنحاء عديدة من العالم الإسلامي، يحرقون نسخا من الكتاب، ويطالبون بحظر بيعه ليس فقط في بلادهــم وإنما في جميع أنحاء العالم.وقد طالب بعض المتظاهرين بموت سلمان رشــدي. وفي منتصف فبراير عام ١٩٨٩، أصدر الإمــام الخميني في إيران فتوى يحث فيها المسلمــين على قتــل سلمان رشدي وأي إنسان اشترك بصــورة أو بأخرى في نشر الكتاب وتوزيعــه. وعندما قام رشدي بعد بضعة أيام بإصدار بيان يعبر فيه عن أسفه لأية مهانة أو فجيعة قد يكون كتابه قد تسبب فيها للمسلمين،رد الخميني بقوله إن اعتذار رشدي غير مقبول، وإنه من الواجب قتله حتى لو تاب ورجع عن إهانته للإسلام والمسلمين. وقد نقلت وسائل الإعلام في جميع أنحاء العالم هذه الأحداث على نطاق واسع.

وسأفترضــ في الملاحظات التالية. من قبيل تبسيط الموضوع، أن كتاب سلمان رشدي يســئ إلى مشاعر المسلمــين إساءة بالغة. كذلك فإني سأفترضــ أن حرية التعبير ليست مطلقــة. ذلك أن من المحتمل أن يتسبب كتاب منشور، سواء أكان رواية أو بحثا علميا، في الإضرار بمصلحة خاصة أو عامة محددة، إضرارا يبرر حظر توزيعه وتقييده. ورغم اعتقادي

أنــه من الصعب للغاية الدفاع بصورة مقنعة عن حظــر توزيع كتاب فإني أفترض أن هذا الدفـــاع قد يكون ممكنا. كذلــك سأفترض أن كتاب رشدي يستدعـــي النظر فيه حتى تنظر السلطات المختصة في إمكان حظره.

وإني إذ أفترض كل هذا، أشعر بالقلق الشديد إذ أرى آلاف المسلمين في أنحاء كثيرة من العالم يطالبون لا بحظر الكتاب فحسب، بل وباغتيال المؤلف، أما الأمر الأشد مدعاة للقلق فهو أن يقوم زعيم دولة مسلمة، هو الإمام الخميني في إيران، بدعوة المسلمين إلى مطاردة واغتيـــال مواطن دولة أخرى، هي دولة غـــير إسلامية، دون توفير فرصة محاكمته والدفاع عـــن نفسه. والواقع أن الخمينـــي لا يعبر عن رأي كافة مسلمي الشيعة في العالم، دع عنك مسلمي السنة، الذين يشكلون الغالبية العظمى من المسلمين اليوم. ومع ذلك، فإنه بالنظر إلى أن الغالبية العظمى من المسلمين لم تستنكر فعلة الخوميني، فإن بالإمكان القول إنهم يوافقون عليها.

ورغـــم القصور البالغ في القواعد الإجرائية في الشريعـــة، فإن الكثيرين من المسلمين سيذهبـــون إلى إمكان الإشـــارة إلى حجية كافية تؤيد القول بـــأن فعلة الخوميني تنكرها الشريعة لأسباب ثلاثة على الأقل.

الأول: أنه على افتراض أن الخميني هو الزعيم المعترف به لدار الإسلام، فإن الشريعة لا توسع من اختصاصه ليشمل دار الحرب. وبعبارة حديثة، فإن الشريعة لا تعطي لحاكم دولة إسلاميـــة سلطة معاقبة مواطن دولة غـــير إسلامية. والثاني: أنه حتى لو كانت للخوميني سلطـــة على سلمان رشدي علـــى أساس مناف للعقل هو أن لحاكـــم دولة إسلامية سلطة عالمية على المسلمين في كل أنحاء الدنيا، فإن الشريعة تشترط توجيه التهمة إلى الشخص وإتاحة الفرصة له للدفاع عن نفسه قبل توقيع العقوبة عليه. والثالث: أن التوبة والرجوع عـــن الأفكار الإلحادية هما دائما دفاع كامل ضد تهمة الردة،وهي الجريمة التي يفترض أن سلمان رشدي قد ارتكبها.

كل هـــذه الاعتراضات على مسلك الخميني هـــي إجراءات وشكلية بطبيعتها. أما عن أن آلاف المسلمـــين في أنحـــاء عديدة من العالم الإسلامي قد طالبـــوا بموت رشدي، فلا يعني غير أنهـــم لا يزالون يعدون القتل عقوبـــة مناسبة للردة. وبعبارة أخـــرى، فإن المسلمين يقولـــون إنه لو كان رشدي خاضعا لتشريع دولة إسلامية، ووجهت التهمة إليه ثم حوكم، ورفض الرجوع عن آرائه، فإنه ينبغي قتله. وهذا هو الرأي الشائع في الشريعة الذي تقبله الغالبية العظمى من المسلمين المطالبين اليوم بتطبيق الشريعة باعتبارها القانون العام في الأقطار الإسلامية. وحتى أولئك المسلمين الذين يذهبون إلى أن الشريعة لا تقضي بفرض عقوبة الإعدام علـــى الردة الهادئة المسالمة، عليهم الإقـــرار بالعواقب القانونية السلبية الأخرى التي ستعود على المرتد،بما فيها احتمال استبدال الإعدام بعقوبة التعزير.

ومـــع علمي بأن هذا هو موقـــف الشريعة، فإني عاجز كمسلم عن قبـــول قانون الردة بوصفه جانبا من قانون الإسلام اليوم.ولو اعتبر الرأي الشائع عن الردة سليما اليوم، لجاز إعـــدام المسلم في دولة إسلامية معينة لتعبيره عن آراء ترى الغالبية العظمى من سكانها أنهـــا ترقى إلى مستوى الردة. وعلى سبيل المثال، فإنـــه من بعض المناظير السنية،تشكل آراء كثيريـــن من مسلمي الشيعة ردة عن الإسلام، في حين تشكل آراء الكثيرين من مسلمي السنة من بعض المناظير الشيعية ردة عنه. ولو طبق اليوم قانون الشيعة الخاص بالردة لجاز الحكم بإعدام بعض مسلمي الشيعة في دولة سنية،والعكس أيضا.

كذلـــك فإنه من المتصور إعـــدام السلطات لمسلم سني مثلا بتهمـــة الردة حتى لو أن الكثيرين من المسلمين المعاصرين اعتبروه قدوة في إسلامه. ويمكننا أن نسوق من التاريخ الإسلامي أمثلة عديدة لصوفيين بارزين أعدموا بتهمة الردة رغم ضخامة عدد أتباعهم من المسلمين في زمنهم. كما يمكننا أن نسوق أمثلة أخرى لمفكرين يحترمهم أهل عصرنا، مثل ابن تيمية، كان بالإمكان قتلهم بمقتضى قانون الشريعة الخاص بالردة لو أن أعداءهم كانوا يتحكمـــون في جهاز الدولة في زمنهم.وقد هوجم كثيرون من المفكرين المسلمين المحدثين فقد أعدم الأستاذ محمود محمد طه بتهمة الردة في السودان في يناير ١٩٨٥ بسبب آرائه حول الإصلاح الإسلامي.

وتوحـــي إليّ هذه الأمثلـــة بضرورة التسامح مـــع الآراء المخالفة المجددة لما في ذلك مـــن المصلحـــة الروحية والفكرية للإســـلام ذاته. فقانون الشريعـــة الخاص بالردة يمكن بسهولـــة إساءة استخدامه (وقد أسئ استخدامه بالفعل في الماضي) من أجل القضاء على المعارضة السياسية وفرض القيود على التقدم الروحي والفكري. وهذا الجانب من الشريعة يتناقض تناقضا أساسيا مع العديد من أحكام القرآن والسنة التي تدعو إلى حرية العقيدة والتعبير.

والجانـــب الآخر من تجربة المسلمـــين التاريخية الذي أبرزته قضية سلمان رشدي، هو كـــثرة أعمال العنـــف المباشر وتولى المسلمين لتنفيذ القانـــون بأنفسهم منذ الأيام الأولى للإســـلام. وثمة أمثلة يمكن أن نوردها على أن النبي عليه الصلاة والسلام أوصى مسلمين بقتـــل أشخاص في ديارهم أو بتصحيح مظلمة عن طريق العمل المباشر. وما لم نذكر هذه الأمثلة ونشرح سياقها التاريخي المحدد أو ملابساتها الخاصة، فإنها ستظل تستخدم من أجل زعزعة سيادة حكم القانون، والحث على ارتكاب الأعمال الإرهابية.

لقد حظيت قضية سلمان رشدي باهتمام كبير بسبب أبعادها الدولية والغربية بالأخص. ورغم أني أدرك تماما حقائق سياسات القوة الدولية، فلا أزال أعتقد أن تلك القضية تفيدنا في إبـــراز التناقض الرهيب بـــين الشريعة والمعايير الحديثة للعلاقـــات الدولية وحقوق الإنسان.

ومما لا شك فيه أن بعضــ هؤلاء الذين انبروا للدفاع عن سلمان رشدي كانت تحدوهم أغراض شخصية، كما أن بعضهم ربما شاء بدفاعه الإساءة إلى الإسلام والمسلمين. غير أني كمسلــم مضطر إلى الاعتراف بأن تصرفات المسلمين هي التي أتاحت الفرصة لردود الفعل هــذه أن تظهر. والأهم من ذلك، فــإن ما يعنيني هو آراء الرجال والنساء ذوي النية الطيبة والإحساس المرهف تجاه الإسلام والمسلمين، والرغبة في أن أؤكد قيمة هذه القضية بصدد إيضاح الحاجة إلى إصلاح إسلامي.

ورغم أن كثيرين من المسلمين المعاصرين قد يعترضون سرا على قمع الشريعة لحرية الاعتقاد والتعبير، فإن القليلين جدا هم الذين نراهم على استعداد للتعبير عن اعتراضاتهم جهــرا، وذلك بسبب الخشية من اتهامهم هــم أنفسهم بالردة إذا دافعوا عن مرتد من وجهة نظر الشريعــة التقليدية. وسيجد مسلمون آخرون صعوبــة في الاعتراف باعتراضاتهم – حتــى لأنفسهم – خشية أن يفقــدوا عقيدتهم من جراء ذلك الاعتراضــ. وما دام القانون العام في الشريعة يعتبر بأنه الشكل السليم الوحيد للتعبير عن قانون الإسلام، فإن معظم المسلمين سيجدون صعوبة بالغــة في الاعتراض على أي من مبادئه وقواعده، أو مقاومة دلالاتها العملية، مهما بدت لهم هذه المبادئ والقواعد شائنة وغير مناسبة.

لقــد توقف العمل بالقانون العام في الشريعة لأجيــال عديدة في معظم أنحاء العالم الإسلامــي. كذلك فإن طبيعــة وأسلوب المؤلفات القديمــة في الشريعة تجعل من الصعب قراءتها حتــى بالنسبة للمثقفين من المسلمين المعاصرين. ولهــذه العوامل وغيرها فإن الغالبية العظمــى من مسلمي اليوم لا تدرك العواقب الكاملــة للتطبيق الحديث للقانون العام في الشريعة.

وفي رأيــي أنه لو رأي المسلمــون المعاصرون بوضوح كيف سيؤثــر تطبيق الشريعة في حياتهــم اليومية، ولو أنه أتيحت لهم حرية الاعتراضــ على تطبيق الشريعة دون أن يتعرضــوا لخطر تقديمهم إلى المحاكمة بتهمة الــردة، أو لخطر فقدانهم لإيمانهم بالإسلام، لاعترضت غالبيتهم بقوة على تطبيق الشريعة اليوم.

إن الغرض الأساسي من هذا الكتاب هو تدشين عملية إصلاح جذري للقانون الإسلامي يُمكِّــن المسلمين من السعي إلى نيل حقهم فى تقرير المصير فــى إطار هويتهم الإسلامية (سنيــة أو شيعية أو ما تفرع من السنية أو الشيعية من فرق متنوعة)، بما فى ذلك تطبيق القانــون الإسلامي، دون انتهاك لحقوق الآخرين فــى تقرير المصير. ولتحقيق هذا الغرض، قمنا فى هذا الكتاب بعرض العواقب السلبية للتطبيق الحديث للشريعة كى نثبت أنه ليس الوسيلة المناسبة لتقرير المسلمين لمصيرهم فى السياق الراهن. وقد عرضنا بديلا إسلاميا للشريعة كإطار مناسب يمكن للمسلمين فيه ممارسة حقهم فى تقرير المصير، مع احترامهم الكامل لحقوق الآخرين، سواء داخل بلادهم أو فى الأقطار الأخرى.

وقــد سبقت الإشارة إلى الصعوبات التي تواجه المسلمين الراغبين فى انتقاد الشريعة ومعارضة تطبيقها اليوم. وقد أوضحت من أجل مساعدة هؤلاء المسلمين على التغلب على اعتراضاتهــم وخشيتهم، أن صرح الشريعة إنمــا بناه فقهاء مسلمون خلال القرون الثلاثة الأولى لظهــور الإسلام. ورغم أن الشريعة مستقــاة من المصادر الإلهية الأساسية للإسلام، (القــرآن والسنة) فهى ليست إلهية، حيث إنها نتاج تفســير بشرى لهذه المصادر. يختلف اختلافا جذريا عن السياق الراهن. لذلك فإنه بوسع المسلمين المعاصرين الاضطلاع بمهمة مماثلة مــن تفسير وتطبيق القرآن والسنــة فى السياق التاريخــي الراهن حتى يخرجوا بقانون عام بديل، يناسبهم تطبيقه اليوم.

وبالإضافة إلى شرح وتوثيق سلامة هذا الرأي، ذكرت أن منهاجية الإصلاح التي وضعها المصلــح الإسلامي السودان الأستاذ محمود محمد طه يبدو أنها أفضل الوسائل المناسبة لبنــاء قانون عام حديث إسلامي على أساس من القــرآن والسنة بعد فهمهما في السياق التاريخي الراهن. وسواء قبل المسلمون المعاصرون أو رفضوا هذه المنهاجية المعينة، فإن الحاجة إلى إصلاح جذري للقانون العام في الشريعة ستظل قائمة دون منازعات.

إن التفــاؤل ضرورة من ضرورات الحياة، خاصة بالنسبة للمسلم اليوم. وإني باعتباري مسلما متفائلا أومن بقوة تأثير الفكر إن هو عُرض بالأسلوب المناسب في الوقت المناسب. وبقدرتــه علــى تدشين تغيير اجتماعــي وسياسي ذي شأن. كما أؤمــن بالقوة التقدمية للحيــاة وبقــدرة الناس على الكفاح مــن أجل تحقيق نوعية من الحيــاة توافق كرامتهم البشريــة ورخاءهم. غير أنه سيكون من قبيل التفاؤل الأحمق أن أتغاضى عن تأثير القوى الرجعيــة، أو أن أقلــل من شــأن الصعوبات التي تواجه السعي مــن أجل تحقيق الكرامة البشرية والرخاء.

وإنه ليؤلمني أن أرى الغالبية العظمى من الشعوب الإسلامية في مختلف أنحاء العالم لا تعيشــ إلا على المستوى السطحي من الإسلام ومن الحضارة الحديثة على سواء. ورغم ادعائهــم الانتماء إلى الإسلام، وإظهارهم التزامــا ظاهريا بشعائره وشكلياته، فإن غالبية المسلمــين المعاصرين عاجــزون عن إدراك جوهرة الأخلاقــي والروحي وعن العيش وفق ذلــك الجوهر. كذلك فإنه بالرغم من اعتيادهم الاستمتاع بثمار التكنولوجيا الحديثة، ومن زعمهــم التمسك بالنظم الحديثة فإن غالبية الشعــوب الإسلامية عاجزة عن أن تفهم حق الفهم القيــم وطرائق التفكير التي هي أساس تلك التكنولوجيا والنظر وركائزها. وقد نعى الكثــيرون من علماء المسلمين المحدثين على العالم الإسلامي هذا القصور في الوعي. غير أن المؤكد أنه مع استمرار هذا الوضع فإن صوت المتعصبين سيلقى آذانا صاغية، وستجد قوى التخلف أتباعا مخلصين.

ولذا فقد يبدو من قبيل وهم الغرور أن نحسب أن كتابا كهذا قد يصادر في بعض الأقطار

الإسلاميــة سيكــون لـه أي تأثير ذي قيمة في العالم الإسلامي. غــير أني أعتقد بالرغم من الطبيعــة الغاشمة لمعظم الأنظمة السياسية، والتوجهات المحافظة لكثير من المجتمعات في العالم الإسلامي، أن الأفكار التي عبرت عنها هنا ستصل إلى قلوب الكثيرين من المسلمين وإلى عقولهم. ذلك أن معظم هذه الأفكار قائمة بالفعل – ربما بصورة بدائية ومتكتمة – في قلــوب وعقول الكثيرين من المسلمين، وخاصة من الجيل الأصغر سناً، وهم العناصر الأكثر نشاطــا في مجال التغيير الاجتماعي. وإني لآمل وأتوقــع أن يكون هذا الكتاب حافزا على التغيير في العالم الإسلامي؛ إذ يعرض هذه الأفكار بصورة منظمة شاملة، وفي إطار منطق إسلامــي. أضف إلى ذلك أن التداخل الثقافي المتبادل في العالم الحديث يجعل من الصعب إيصاد الأبواب في وجه الأفكار والحد من تأثيرها. وهي صعوبة تزداد بمرور الوقت.

ولا يخاطــب هذا الكتاب المسلمين المعاصرين وحدهم. فرغم أن قضايا إصلاح القانون الإسلامي. والتحول الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي، هي من شأن شعوب الأقطار الإسلامية في المقام الأول، فإنهــا أيضا تدخل في الاهتمامات المشروعة للبشرية جمعاء بسبب تأثيرها في حقوق الإنسان والحريات الأساسية للبشر. وفي مقابل ذلك، ينبغي على شعــوب الأقطار الإسلامية أن تشغلهم قضايا مماثلة في الأقطار غير الإسلامية. ذلك أنه لم يعد بوسع البشرية أن تتنصل من مسئوليتها عن مصير البشر في أي جزء من العالم. وهو مــا تعدُّه إنجازا مجيدا للحركة الدولية الحديثــة المناصرة لحقوق الإنسان. فكافة شعوب العــالم مدعوة إذن لمساعــدة المسلمين في محنتهم، ولأن تقبــل مساعدة المسلمين لغير المسلمــين في محنهم. غير أنه ينبغــي أن نؤكد مع ذلك أن هذه الجهود في سبيل التعاون المتبــادل ينبغي أن يضطلع بها في رهافة حس وطيب نية إن أردنا لها أكبر قدر ممكن من النجاح والفعالية.

وإني كمسلم أومن بــأن القانون العام في الشريعة لا يمثل قانون الإسلام الذي يطالب المسلمــون المعاصرون بتطبيقه على أساس أن هــذا التطبيق التزام ديني. كما أومن بقوة بــأن تطبيق القانون العام في الشريعة اليــوم سيلحق الضرر بالمسلمين وبالإسلام ذاته. وإني لآمــل أن يسهــم هذا الكتاب –بعون الله وتوفيقــه– في مساعدة كافة المسلمين على إدراك هذه الحقائق، وتمكينهم من وضع وتنفيذ قانون عام إسلامي يناسب زمننا هذا.

وتدفعنــي ثقتي بــالله إلى الاعتقاد بأن المحاولات الراهنــة لتطبيق القانون العام في الشريعــة سيكون مآلها الفشل بسبب إضرارها بمصالح الإسلام والمسلمين. وسيكون فشل هــذه المحاولات راجعاً إلى تناقض القانون العام في الشريعة بصورة أساسية مع حقائق الحيــاة المعاصرة. هذه هي رؤيتي كمسلــم، ولكني مشغول وحريص على تجنب المعاناة البشريــة التي ستتسبب فيها على الأرجح هــذه المحاولات المقضي عليها بالفشل، داعيا الله عز وجل أن يسهم كتابي هذا في التخفيف من حدة المعاناة.

المصادر والمراجع العربية

علـى عبد الرازق

القرآن الكريم

: **الإسلام وأصول الحكم – بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦.**

محمد عبده، محمد رشيد رضا

: **تفسير المنار – القاهرة، دار المنار، ١٩٤٧ – ١٩٤٨.**

أبو يوسف

: **كتاب الخراج – القاهرة، المطبعة السلفية، ١٩٦٢ – ١٩٦٣.**

محمد أبو زهرة

: **نظرية الحرب في الإسلام** Revue Egyptienne du droit International) **١٤ – (١٩٥٨ من ١–٢٧**

الأزهر

: **مشروع الدستور الإسلامي– مجلس البحوث الإسلامية، ١٥ أكتوبر ١٩٨٧.**

أبو بكر القاضي الحصاص

: **أحكام الإسلام – استنبول – دار الخلافة العلية، ١٩١٦**

المبارك

: **نظام الإسلام في الحكم والدولة – بيروت، دار الفكر، ١٩٨١.**

محمد المطيع
: حقيقة الإسلام وأصول الحكم - القاهرة، مكتبة النهضة الحديثة، ١٣٤٤ هجرية

القاسمي
: تفسير القاسمي- القاهرة، عيسى الباب الحلبي ١٩٥٧.

عبد الله محمد القرطبي
: الجامع لأحكام القرآن - بيروت، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

الشوكاني
: نيل الأوطار - القاهرة - مكتبة القاهرة ١٣٥٧ هجرية

عون الشريف
: دبلوماسية محمد - الخرطوم، مطبعة جامعة الخرطوم، بدون تاريخ.

نعمان السامرائي
: أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية - بيروت، دار العربية للطباعة والتوزيع، ١٩٦٨.

الطبري
: جامع البيان عن تأويل القرآن- الطبعة الثانية، القاهرة، مصطفى الباب الحلبي.

الطوسي
: تفسير التبيان - النجف، مكتبة الأمين،بدون تاريخ

عبد القادر عودة
: الإسلام وأوضاعنا السياسية- بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠.
التشريع الجنائي الإسلامي - بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٠.

محمد البلتاجي
: منهج عمر بن الخطاب في التشريع – القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٠.

ابن عبد البر
:جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وجمله – الطبعة الثانية، المجلد الثاني، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، ١٩٦٨.

ابن حزم
: الإحكام في أصول الأحكام – المجلد السادس، القاهر،مكتبة العاصمة، ١٩٦٨.

ابن حزم
: جوامع السيرة

ابن كثير
: مختصر تفسير ابن كثير لمحمد علي الصابوني – بيروت دار القرآن الكريم، ١٣٩٣ هجرية.

ابن قتيبة
الإمامة والسياسة – القاهرة – مصطفى الباب الحلبي، ١٩٥٧.

ابن رشد
: بداية المجتهد – القاهرة – دار الفكر العربي،بدون تاريخ.

محمد بن سعد
: الطبقات الكبرى – الجزء الخامس، المدينة، الجمعية الإسلامية، ١٩٨٣.

ابن تيمية
: قاعدة في قتال الكفار –الدوحة– قطر، مطابع على بن علي، ١٩٨٣.

محمد عمارة
: الإسلام والسلطة الدينية – القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩.

محمد أحمد خلف الله
: القرآن والدولة– الطبعة الثانية، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

خالد محمد خالد
: من هنا نبدأ، القاهرة، مؤسسة الخانجي، ١٩٥٠.

سيد أحمد خان
: تفسير القرآن – لاهور، بدون تاريخ.

الخميني
: الحكومة الإسلامية – بيروت، دار القدس، بدون تاريخ.

عبد الحميد متولي
: مبادئ نظام الحكم في الإسلام – القاهرة – دار المعارف، ١٩٧٧

محمد ناصف
: التاج الجامع للأصول – الطبعة الرابعة، القاهرة، دار إحياء الكتاب العربية، بدون تاريخ.

محمد بن إدريس الشافعي
: الأم – ثمانية مجلدات، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦١.

محمد بن إدريس الشافعي
: الرسالة

محمود شلتوت
: الإسلام عقيدة وشريعة – القاهرة، دار القلم، ١٩٦٦

محمود شلتوت

: الإسلام والعلاقات الدولية – القاهرة مطبوعات الأزهر، ١٩٥١.

الشيباني

: السير الكبير – القاهرة،

محمود محمد طه

: أسس دستور السودان – أم درمان، مطابع سودان أيكو

محمود محمد طه

: الرسالة الثانية من الإسلام

حسن الترابي

: الحركة الإسلامية والتحديث، لراشد الغنوش وحسن الترابي ص ٤٥ – ٧٦، بيروت دار الجيل ١٩٨٠.

مصطفى زيد

: النسخ في القرآن الكريم – جزءان – القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٣.

الواحدي

: أسباب نزول القرآن.

السيوطي

: الإتقان في علوم القرآن.

السيوطي

: أسرار ترتيب القرآن.

البخاري

: صحيح البخاري

مسلم
: صحيح مسلم

ابن الصلاح
: مقدمة في علوم الحديث

ابن إسحاق
: السيرة النبوية (تهذيب ابن هشام)

الواقدي
: المغازي.

مالك بن أنس
: الموطأ.

الماوردي
: الأحكام السلطانية.

ابن حزم
: المحلي.

السرخسي
: شرح كتاب السير الكبير.

جعفر بن الحسن الحلي
: المختصر النافع في فقه الإمامية.

ابن تيمية
: جامع الرسائل.

ابن تيمية
: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.

ابن قيم الجوزية
: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

ابن حزم
: الفصل في الملل والأهواء والنحل.

الغزالي
: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

الغزالي
إحياء علوم الدين.

تاج الدين النبهاني
: الدولة الإسلامية، دمشق المنار ١٩٥٢

حسين احمد أمين
: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية – النهضة العربية
بيروت ١٩٨٥.

حسين أحمد أمين
: الإسلام في عالم متغير ١٩٨٨ – مدبولي.

احمد أمين
: فجر الإسلام ١٩٩١ النهضة المصرية.

احمد أمين
: ضحى الإسلام ١٩٩١ النهضة المصرية.

أحمد أمين
: ظهر الإسلام ١٩٩١ النهضة المصرية.

نصر حامد أبوزيد
:مفهوم النص ١٩٩٠ – الهيئة المصرية العامة للكتاب.

محمد رشيد رضا
: يسر الإسلام وأصول التشريع العام.
الوحي المحمدي.

شكيب أرسلان
: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم.

حسن البنا
: السلام في الإسلام وبحوث أخرى

إبراهيم الإبياري
: تاريخ القرآن.

زكريا سليمان بيومي
: الإخوان المسلمون

عبد الرحمن عزام
: الرسالة الخالدة.

محمد إقبال
: تجديد الفكر الديني في الإسلام – لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨.

شرف الدين الموسوي

: مسائل فقهية بين أهل السنة والشيعة الإمامية

محمد سعيد العشماوي

: أصول الشريعة ١٩٩٠ دار سينا للنشر - القاهرة.

محمد سعيد العشماوي

: جوهر الإسلام ١٩٩٠ دار سينا للنشر - القاهرة.

محمد سعيد العشماوي

الشريعة الإسلامية والقانون المصري.

فايز صايغ

: رسالة المفكر العربي.

فتحي رضوان

: محمد، الثائر الأعظم

محمد الغزالي

: كيف نفهم الإسلام؟.

المصادر والمراجع الأجنبية

AHMAD HASAN, EARLY DEVELOPMENT OF ISLAMIC JURISPRU-DENCE (ISLAMABAD : ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE, 1970).

ALBERT HOURANI, ARABIC THOUGHT IN THE LIBERAL AGES : 1798 - 1939
(CAMBRIDGE: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1983).

AWAD M. AW AD, "THE RIGHTS OF THE ACCUSED AND ISLAMIC CRIMINAL PROCEDURE", IN M. CHERIF BASS IOUNI, EDITOR, THE ISLAMIC CRIMINAL JUSTICE SYSTEME (LONDON : OCEANS PUB-LICATIONS, 1982), PAGE 91.

FAZLUR RAHMAN, ISLAM (UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 1979).

FAZLUR RAHMAN, "ISLAMIC MODERNISM : ITS SCOPE, METHODS AND ALTERNATIVES", INTERNATIONAL OF MIDDLE EAST STUD-IES , (NO. : 1, 1970).

FAZLUR RAHMAN, ISLAM AND MODERNITY : TRANSFORMATION OF AN INTERNATIONAL TRADITION (CHICAGO : UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
1982).

KEMAL FAROUK, EVOLUTION OF ISLAMIC CONSTITUTIONAL THEORY AND PRACTICE. (KARACHI, DECCA : NATIONAL PUB-LISHING HOUSE, 1971).

ISHTIAQ AHMAD, THE CONCEPT OF AN ISLAMIC STATE : AN ANALYSIS OF THE IDEOLOGICAL CONTROVERSY IN PAKISTAN (NEW YORK : ST. MARTIN'S PRESS, 1987).

HASAN AL TURABI, "THE ISLAMIC STATE", IN J. EOPOSITO, EDITOR, VOICES OF RESURGENT ISLAM (NEW YORK : OXFORD UNIVERSITY PRESS , 1983), P. 241.

JOHN VOLL, "RENEWAL AND REFORM IN ISLAMIC HISTORY", IN J. ESPOSITO, EDITOR, VOICES OF RESURGENT ISLAM, P. 32.

JOHN ESPOSITO, "PERSPECTIVES ON ISLAMIC LAW REFORM", NEW YORK JOURNAL OF INTERNATIONAL LAW AND POLITICS, VOLUME 13, (FALL 1980), P.217.

MUHAMMAD ASAD, THE PRINCIPLES OF STATE AND GOVERNMENT IN ISLAM (BERKLY AND LOS ANGELES :UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, 1961).

MAJID KHADDURI, WAR AND PEACE IN THE LAW OF ISLAM (BALTHMORE :
JOHN HOPKINS PRESS, 1955).

MAJID KHADDURI, THE ISLAMIC LAW OF NATIONS : SHAYBAN'S SIYAR, BALTIMORE : JOHN HOPKINS PRESS, 1966).

MUHAMMAD HAMTDULLAH, MUSLIM CONDUCT OF STATE* 5TH EDITION,
(LAHORE : SH: M. ASHRAF, 1966).

RIFFAT HASAN, "ON HUMAN RIGHTS AND THE QUR'ANIC PERSPECTIVE" JOURNAL OF ECUMENICAL STUDIES, VOL. 19 (1982), P. 51.

SHAIKH ABDUR RAHMAN, PUNISHMENT OF APOSTASY IN ISLAM (LAHORE : INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE, 1972).

SULTANHUSSEIN TABANDEH, A MUSLIM ON THE UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHTS (LONDON : F. T. GOULDING & CO., 1970).

عبد اللّه أحمد النعيم

- من مواليد السودان في ١٩٤٦.
- أستاذ القانون،جامعة إموري،أتلانتا، الولايات المتحدة منذ ١٩٩٥.
- المدير التنفيذي لمنظمة "أفريكا واتش" AFRICA WATCH العامة في مجال حقوق الإنسان في أفريقيا ومقرها واشنطن DC (من يوليو ١٩٩٣إلى ١٩٩٥).
- رئيس الجمعية الدولية للدراسات القانونية في العالم الثالث نيويورك منذ ١٩٩٠ - ١٩٩٩.
- عضو نقابة المحامين السودانية.

دراسات أكاديمية

- درجة الدكتوراه في قانون الإجراءات القانونية المقارن جامعة أدنبره/ اسكوتلندا ١٩٧٦.
- دبلوم الدراسات العليا في علم الجريمة/ جامعة كمبريدج /المملكة المتحدة ١٩٧٣.
- ماجستير مع مرتبة الشرف في القانون العام / جامعة كمبريدج المملكة المتحدة، ١٩٧٣.
- ليسانس الحقوق مع مرتبة الشرف / جامعة الخرطوم، ١٩٧٠.

شغل المناصب التالية سابقاً

- أستاذ زائر بكلية الحقوق جامعة أبسالا / السويد ١٩٩١ - ١٩٩٢.
- أستاذ حقوق الإنسان بكلية الحقوق جامعة ساسكاتشوان/ كندا ١٩٨٨ - ١٩٩١.
- أستاذ زائر بكلية الحقوق جامعة كاليفورنيا / مدينة لوس أنجلوس، الولايات المتحدة ١٩٨٦ - ١٩٨٧.
- محاضر بكلية القانون، جامعةالخرطوم١٩٧٦-١٩٧٩.
- أستاذ مشارك ورئيس شعبة القانون العام ١٩٧٩-١٩٨٥.

عمل كباحث:

- **باحث مقيم في / حقوق الإنسان في التراث الشعبي/ مؤسسة فورد التربوية القاهرة يوليو ١٩٩٢ - يونيو ١٩٩٣.**
- **باحث زائر في / حقوق الإنسان /كلية القانون جامعة هارفارد الولايات المتحدة مارس ١٩٩١.**
- **باحث بمعهد ودرو ويلسون / واشنجطون / DC / الولايات المتحدة، سبتمبر ١٩٨١ - يونيو ١٩٨٨.**
- **باحث بمركز دراسات حقوق الإنسان جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك الولايات المتحدة سبتمبر ١٩٨١ - يونيو ١٩٨٢.**

- **عمل في مجالس تحرير عدد من الدوريات العلمية الدولية:**
- **معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية / الخرطوم ١٩٨٢ - ١٩٩٠.**
- **مجلة الدراسات القانونية في العالم الثالث / جامعة فالباريزيو جامعة أنديانا الولايات المتحدة / -١٩٨٨ حتى ١٩٩٩.**
- **نائب رئيس تحرير الدراسات الأفريقية / كندا ١٩٨٩ - ١٩٩٠.**
- **عضو هيئة التحرير لمجلة** Human Rights Quarterly **منذ ١٩٩٥حتى الآن.**

صدر للمؤلف باللغة الإنجليزية:

- **" الدستورية في أفريقيا والدور الخفي للإسلام (٢٠٠٦).**
- **"و في إتجاه إصلاح إسلامي: الحريات المدنية وحقوق الإنسان والقانون الدولي" (١٩٩٠ – وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية والإندونيسية والروسية والفارسية).**
- **نحو تطوير التشريع الإسلامي/ إصدارات دار نشر جامعة سيراكيوز / نيويورك الولايات المتحدة ١٩٩٠**

كما قام بتحرير والمشاركة في الكتب التالية:

- **حقوق الإنسان في ظل الدساتير الإفريقية (٢٠٠٣)؛ و قانون الأسرة الإسلامي في عالم متغير: كتاب مرجعي عالمي (٢٠٠٢).**
- **التحول الثقافي وحقوق الإنسان في إفريقيا (٢٠٠٢).**
- **الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في العالم العربي (١٩٩٤ – بالعربية).**
- **حقوق الإنسان عبر الثقافات / إصدارات جامعة بنسلفانيا الولايات المتحدة١٩٩١.**
- **حقوق الإنسان في أفريقيا عبر الثقافات المختلفة بالاشتراك مع د. فرانسيس دينج مؤسسة بروكنجز / الولايات المتحدة ١٩٩٠.**

- ترجمة إلى الإنجليزية مع كتابة المقدمة لكتاب الأستاذ/ محمود محمد طه "الرسالة الثانية من الإسلام" / إصدارات دار نشر جامعة سيراكيوز / نيويورك الولايات المتحدة ١٩٨٥.
- وقد نشر أكثر من خمسين مقالا وفصلاً في كتب جماعية حول قضايا حقوق الإنسان والدستورية والشريعة الإسلامية والسياسة.

صدر للمؤلف باللغة العربية:

- المبادئ العامة للمسئولية الجنائية في القانون السوداني/ دار الحرية للنشر/ أم درمان / السودان، ١٩٨٥.
- نحو تطوير التشلايع الإسلامي،الطبعة الأولى،دار سيناء للنشر ١٩٩٩.
- الترجمة العربية لرواية د. فرانسيس دينج "طائر الشؤم" رواية سياسية دار ميد لايت للنشر / القاهرة ١٩٩١.

مشروعات أشرف عليها المؤلف:

- أشرف النعيم على ثلاثة مشروعات رئيسية، ممولة من مؤسسة فورد، في إطار كلية إيموري للقانون؛
  - الأول تركز على قدرة النساء على الحصول على/ والسيطرة على الأراضي في سبع دول أفريقية (www.law.emory.edu/WAL)؛
  - الثاني حول دراسة عالمية حول التشريع الإسلامي للأسرة في النظرية والتطبيق (www.law.emory.edu/ifl)؛
  - الثالث كان برنامجا للمنح الدراسية حول الإسلام وحقوق الإنسان (www.law.emory.edu/IHR).

هذا الكتاب

في هذه المقدمة للطبعة الثانية لهذا الكتاب أود أن أقدم لأطروحة أخرى، فإني أقول إن مزاعم الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة الإسلامية من خلال مؤسسات الدولة التشريعية والقضائية والإدارية هو مفهوم متناقض في جوهره ويخالف طبيعة الشريعة الإسلامية نفسها. فأحكام الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تقنن وتطبق بواسطة الدولة على الإطلاق؛ لأنها تفقد طبيعتها الإسلامية الدينية بمجرد تحولها إلى تشريع رسمي للدولة.. فإلزامية القانون تقوم دائما على الإرادة السياسية للدولة وليس الإسلام كدين.. والأساس الأقوى عندي لهذه الأطروحة هو أن الإقرار العلني والواضح بعلمانية الدولة ضروري لإمكانية التزام المسلمين بأحكام الشريعة الإسلامية كما ينبغي أن يكون ذلك من منطلق العقيدة الدينية، وليس خوفاً من أجهزة الدولة أو طمعاً في عَرَض الدنيا.

عبد الله أحمد النعيم

ديسمبر 2005